

DIE GELOOFWAARDIGHEID VAN DIE KERK IN DIE TEOLOGIE VAN DIETRICH BONHOEFFER

CAREL A ANTHONISSEN



ingelewer vir die graad

Doktor in Teologie

aan die

Universiteit van Stellenbosch

PROMOTOR: PROF WD JONKER

Stellenbosch

Desember 1993

VERKLARING:

Ek die ondergetekende verklaar hiermee dat die werk in hierdie proefskrif vervat, my eie oorspronklike werk is wat nog nie in die geheel of gedeeltelik by enige ander universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê is nie.


C A ANTHONISSEN

1 DESEMBER 1993

BEDANKINGS

Ek wil besondere dank betuig aan die volgende persone en instansies wat op verskeie maniere die onderneem en voltooiing van hierdie studie moontlik gemaak het:

Prof. W.D. Jonker, promotor, vir sy leiding en inspirasie oor baie jare,

Proff. P.F. Theron en D.J. Smit, mede-promotor en eksterne eksaminator,

Prof. Wolfgang Huber, studieleier tydens my verblyf in Heidelberg, Duitsland,

die Nord-Elbische Landeskirche, deur bemiddeling van Rudolf Hinz, vir addisionele finansiële ondersteuning,

Connie Park en Chrisna van der Merwe vir hulp met die tegniese versorging van die manuskrip,

familie en vriende vir deurlopende belangsteiling en morele ondersteuning,

en die Gemeenskap van Grand Champs by wie ek eerstehands ervaar het wat 'n geloofwaardige kerk is.

Geldelike bystand gelewer deur die Instituut vir Navorsingsontwikkeling van die RGN word ook hiermee met dank erken. Menings in hierdie proefskrif uitgespreek of gevolgtrekkings waartoe geraak is, is dié van die outeur en moet nie noodwendig aan die Instituut vir Navorsingsontwikkeling toegeskryf word nie.

OPSOMMING

In Suid-Afrika was die kerk nog altyd betrokke by die probleme van die samelewing - hetsy as legitimeerder van 'n bepaalde politieke orde of as kritiese voorspraak vir verandering. In die toekoms sal die kerk sulke sosiale betrokkenheid nie kan vermy nie. Die vraag is deurentyd of die kerk se getuigenis getrou is aan sy roeping. Sal die kerk geloofwaardig wees op grond daarvan dat dit eg kerk is? In Nazi-Duitsland was dit die vraag waarmee die teoloog Dietrich Bonhoeffer deurgaans geworstel het. Sy nadenke hieroor het besondere relevansie vir die kerk in Suid-Afrika vandag.

In hoofstuk 1 word die *probleem van geloofwaardigheid* as 'n sentrale motief in die lewe en werk van Bonhoeffer aangedui. Die belang van geloofwaardigheid hang direk saam met die sentrale rol van die kerk in sy lewe. Vir Bonhoeffer vergestalt die kerk God se bedoeling met die ganse mensdom. In die lewe van die empiriese kerk word God se openbaring konkreet. Die kerk is "*Christus als Gemeinde existierend*".

Bonhoeffer se unieke beskouing van die kerk rus in hierdie "ruimtelike" opvatting van die openbaring. Dit is kenmerkend van die kerk dat daar 'n nou samehang is tussen die wese van die kerk in Christus en die empiriese gestalte wat daaruit opkom. In hierdie eenheid van wese en gestalte lê die geloofwaardigheid van die kerk opgesluit. Ware teologie moet volgens Bonhoeffer hierdie besondere soort eenheid dien. Dit moet die gaping tussen belydenis en lewe, tussen waarheid en lewensvorm help vernou.

In hoofstuk 2 word daar gewys op hoe die geloofwaardigheid van die kerk in Nazi-Duitsland tussen 1933 en 1945 bedreig is. Onder druk van Hitler se militêre - en rassebeleid is die lewe van die kerk dienstig gemaak aan 'n vreemde wet. Selfs die Belydende Kerk het kompromieë gemaak en sy identiteit gedeeltelik verloën. By die vergaderings van Barmen en Dahlem is riglyne vir die regte leer en ordening van die kerk geformuleer. Bonhoeffer het gereeld na dié riglyne verwys as hy die kerk na sy wesenlike roeping wou terugbring. Sy lewe het 'n *stryd om geloofwaardigheid* geword.

In hierdie hoofstuk word nagegaan hoe hierdie stryd ontstaan en ontwikkel het. Twee sake word duidelik:

- a) Die wyse waarop Bonhoeffer telkens die kerk uitgedaag en die geloofwaardigheidsvraag genuanseer het, hang ten nouste saam met

die historiese omstandighede en die verskillende gemeenskappe waarin hy hom bevind het.

- b) Sy besorgdheid oor die kerk se geloofwaardigheid, bring mee dat hy hom regdeur sy lewe met die kerk bemoei. Die geloofwaardigheidsvraagstuk werp so nuwe lig op die vraag na kontinuïteit in Bonhoeffer se teologie.

In hoofstuk 3 word Bonhoeffer se openbaringsbegrip, wat direk verband hou met sy opvatting van die werklikheid, verduidelik. Dit bied behoorlike insig in die *kriterium vir geloofwaardigheid*. Vir Bonhoeffer is die geïnkarneerde Christus die geheim van die werklikheid. Die wonder is dat hierdie Christus, kragtens sy opstanding, vandag nog in die lewe van mense gestalte wil kry. Die kerk is as Sy liggaam die eerste onmiskenbare teken hiervan. Die kerk se lewe en werk is veronderstel om die mensdom aan sy wesenlike bestemming te herinner. Alleen waar die kerk se lewe ooreenstem met Christus s'n kan hierdie opdrag eg uitgeleef word. Die kerk moet in gelykvormigheid aan Christus trou bly aan die aardse lewe.

Op dié punt word dit duidelik dat die kerk nie in die eerste plek daarna moet streef om relevant en eietydse te wees nie. Die kerk se eerste oorweging moet wees om trou te bly aan Christus. Daardeur word dit geloofwaardig en dien dit die mensdom die beste.

In die laaste fase van sy lewe het Bonhoeffer se stryd om 'n geloofwaardige reaksie op die krisis van die tyd, meer akute geword. Hoofstuk 4 fokus hierop. Bonhoeffer tree in dié tyd self toe tot die weerstand. Hy sterf uiteindelik in die tronk. In dié periode bereik sy nadenke oor die geloofwaardige gestalte van die kerk 'n hoogtepunt. Dit is vervat in sy *Ethiek* en in sy briewe uit die tronk. *Geloofwaardigheid* word ten slotte gesien as *verantwoordelikheid*.

Uit Bonhoeffer se laaste geskrifte blyk dit dat hierdie verantwoordelikheid op verskillende vlakke lê:

- a) Dit het beteken dat die Christelike gemeenskap bereid moes wees om die skuld vir die nasionale krisis plaasvervangend op hom te neem. Sò kon die kerk se noue verbintenis aan Christus sigbaar gemaak word.

- b) Dit het egter ook beteken dat daadwerklike optrede met die oog op die herstel van 'n gebroke samelewing nodig is. Om dit te bewerkstellig moes sommige tot aksie oorgaan, selfs al het dit burgerlike ongehoorsaamheid ingehou. Bonhoeffer se *Ethik* is 'n wekroep tot en regverdiging van sulke optrede.
- c) Die kerk moes ook verantwoordelikheid vir die toekoms aanvaar. Sy aandeel in die onreg van die verlede vra beskeidenheid en 'n terugkeer na basiese waardes. Binne dié konteks praat Bonhoeffer van 'n nie-religieuse Christendom. Vir so 'n Christendom is twee dinge nodig: gebed en die doen van geregtigheid. Waar die kerk se lewe hieraan voldoen, word dit meer geloofwaardig en is dit, soos Christus, daár vir andere!

Hoofstuk 5 bied 'n *kritiese evaluering* van Bonhoeffer se ekklesiologie. In aansluiting by sy poging in *Sanctorum Communio* om sosiologies oor die kerk te skryf, gebruik ek die insigte van die godsdienstsosioloog Peter Berger om:

- a) Bonhoeffer se siening van die kerk te toets in terme van konkrete betekenis en werkbaarheid, en
- b) riglyne te verskaf in terme waarvan die NG Kerk iets van Bonhoeffer se ideaal van kerkwees kan verwerklik.

In dié verband blyk die belangrikheid van sg. basisgroepe. Die spiritualiteit van sulke groepe, by wie kontemplasie en sosiale verantwoordelikheid mekaar aanvul, kan die NG Kerk help om 'n opvallende geloofwaardigheidsprobleem die hoof te bied.

RESUME

In South Africa the church has always been involved in the problems of society - either in legitimating a particular political order or in critical protest aimed at bringing about change. In the future such social involvement will necessarily be continued. All along the crucial question has been whether the church remains true to its calling. Can the church command credibility on the basis of being truly authentic? In Nazi-Germany this was a question which deeply troubled the theologian, Dietrich Bonhoeffer. His thinking on this matter is of particular relevance to the church in South Africa today.

In chapter 1 the *problem of credibility* is highlighted as a central motif in Bonhoeffer's life and work. For him the concept of credibility is important because it is so closely linked to the central position of the church in his life. Bonhoeffer conceives of the church as the embodiment of God's intention with mankind. In the life of the empirical church the revelation of God becomes palpable. The church is "*Christus als Gemeinde existierend*".

Bonhoeffer's unique vision of the church is based on such a "spatial" perception of God's revelation. It is particularly characteristic of the church that a close relationship exists between its essence in Christ and its empiric form. The key to the credibility of the church is to be found within this unity of form and essence. According to Bonhoeffer true theology should advance this particular kind of unity. Its task should be to narrow the gap between confession and everyday life, between truth and the shape of the church's life.

In chapter 2 the threat to the credibility of the church in Nazi-Germany between 1933 and 1945 is explicated. Under the pressure of Hitler's military and race policies the life of the church became subservient to a foreign law. Even the Confessional Church made compromises which were, in a sense, a denial of its true identity. The assemblies held at Barmen and Dahlem saw the formulation of guidelines for the teaching and organisation of the church. Bonhoeffer often referred to these guidelines in his attempts at reminding the church of its true calling. His whole life became a *struggle to obtain credibility*.

In this chapter I trace how such a struggle developed. Two things become clear:

- a) The way in which Bonhoeffer challenged the church and posed the question of credibility, is closely connected to the historic circumstances and the different communities within which he found himself.
- b) His concern about the credibility of the church, entailed lifelong involvement with the church in some form or another. The question of credibility sheds new light on the kind of continuity we can detect in Bonhoeffer's theology.

Chapter 3 presents an explanation of Bonhoeffer's concept of revelation, which is directly connected to his perception of reality. It purports to give insight into *criteria for credibility*. Bonhoeffer regards Christ incarnate as the key to a proper understanding of reality. He marvels at the fact that such a Christ, through His resurrection, to this day attempts to take form in the lives of people. As the body of Christ the church is the first undeniable manifestation thereof. The life and the work of the church is intent on reminding humans of their true destiny. It is only where the life of the Church concurs with the life of Christ that such an assignment can be fulfilled. In conformity to Christ the church has to remain loyal to the life of mortals.

Here it becomes clear that the church may not primarily strive to be modern or relevant. The church's primary concern should be its loyalty to Christ. In doing so it gains credibility and best serves humanity.

In the last phase of his life Bonhoeffer's struggle to react credibly to the crisis of the times, became more acute. Chapter 4 focuses on this. At this stage Bonhoeffer became personally involved in the resistance movement. In the end he died in prison. During this time we detect a culmination in his thinking about an authentic form for the church. We find this documented in his *Ethik* and in his letters from prison. In the end *credibility* is seen as *responsibility*.

Bonhoeffer's last writings testify to the fact that this responsibility should be enacted on various levels:

- a) It meant that the community of Christians had to be prepared to carry the blame for the national crisis vicariously. Thus the church's intimate relationship with Christ would become apparent.

- b) It also meant the church would have to act forcibly to heal the scarred community. To achieve such an aim some people would have to take action, even if that entailed civil disobedience. Bonhoeffer's *Ethik* is a call to as well as justification of such action.
- c) The church would also have to take responsibility for the future. Due to having shared in the injustice of the past, it needed to operate with humility and to return to its most basic values. Within such a context Bonhoeffer refers to a non-religious Christianity. Such a kind of Christianity requires only two things: prayer and doing what is right. If the life of a church reflects these, it gains credibility and like Christ it is there for others!

Chapter 5 presents a *critical evaluation* of Bonhoeffer's ecclesiology. Following his attempt in *Sanctorum Communio* to explain the church sociologically, I use insights presented by the sociologist of religion, Peter Berger, to:

- a) test Bonhoeffer's vision of the church in terms of concrete meaning and feasibility, and
- b) suggest directives in terms of which the Dutch Reformed Church (DRC) may be able to realize Bonhoeffer's idea of the nature of an authentic church.

Here the importance of so-called base communities becomes apparent. The spirituality of such groups with whom contemplation and social responsibility supplement one another, can help the DRC to overcome an unmistakable and conspicuous credibility problem.

INHOUDSOPGAWE

DIE GELOOFWAARDIGHEID VAN DIE KERK IN DIE TEOLOGIE VAN DIETRICH BONHOEFFER

1.	Probleemstelling en doel	1
2.	Waarom Bonhoeffer?	3
3.	Metode	4

HOOFSTUK 1: DIE PROBLEEM VAN GELOOFWAARDIGHEID

1.1	Inleiding	6
1.2	Die resepsie van Bonhoeffer as eerste leidraad	7
1.2.1	Die wêreldwye belangstelling in Bonhoeffer	7
1.2.2	Die aantrekkingskrag van 'n geloofwaardige lewe	9
1.3	Die sentraliteit van die kerk: geloofwaardigheid as grondmotief	12
1.3.1	Die kerk as konkretisering van God se openbaring in die wêreld	14
1.3.2	Die gemeenskap as oorsprong en bestemming van die teologie	20
1.3.3	Geloofwaardigheid as die teenwoordigstelling van Christus: die eenheid van verkondiging en lewe	23

HOOFSTUK 2: DIE STRYD OM GELOOFWAARDIGHEID

2.1	Inleiding	28
2.2	Die regverdiging van die volkskerk: die noodsaaklike samehang van wese en gestalte	29
2.2.1	Die sosiaal-historiese agtergrond vir Bonhoeffer se vroeë nadenke oor die kerk	29
2.2.2	Sanctorum Communio: problematiek en grondmotief	34
2.2.3	Die konkrete kerk as aktualisering van en norm vir God se nuwe wil	37
2.3	Die stryd om 'n Belydende Kerk: geloofwaardigheid geleë in gehoorsaamheid aan die konkrete gebod van Christus	43
2.3.1	Barcelona: die konkrete kerk en die noodsaak vir etiek	45

2.3.2	Akt und Sein: die kerk as kenteoretiese toegang tot die openbaring	47
2.3.3	Amerika: van fraseologie tot werklikheid	49
2.3.4	Berlyn: die teoloog word 'n belydende christen	53
2.3.4.1	Verskeie voordragte en geskrifte: 'n teorie vir kerklike optrede	56
2.3.4.2	Die Nasionaal-Sosialistiese bedreiging.....	59
2.3.4.3	Bonhoeffer se reaksie: solidariteit met die Jode as toets vir die kerk se geloofwaardigheid.....	61
2.3.4.4	Die stryd in die kerk: die belang van die waarheidsvraag	63
2.3.5	London: die mobilisering van die ekumene.....	67
2.3.6	Finkenwalde: tussen vervulling en teleurstelling	73
2.3.6.1	Navolging as gemeenskap	74
2.3.6.2	Toenemende druk: die belang van Barmen en Dahlem.....	80
2.4	Die visie vir 'n nie-religieuse kerk	88
2.4.1	Die Bonhoeffer-Dohnanyi-kring: relativisering van die kerk?	90
2.4.2	Geloofwaardigheid as grondmotief: 'n nuwe eenheid van wese en gestalte	89

HOOFSTUK 3: DIE KRITERIUM VIR GELOOFWAARDIGHEID

3.1	Inleiding	102
3.2	Die versugting na 'n werklikheidsgetroue woord	104
3.2.1	Die drang na konkreetheid as teologiese motief.....	104
3.2.2	Die betekenis van die woord as konkrete gebod	108
3.3	Op weg na 'n egte ontologie	116
3.3.1	Vormende invloede: die capax/non capax-probleem	116
3.3.2	Die personalisme: ontmoeting as grondkategorie van die werklikheid	121
3.4	Christus as die geheim van die werklikheid	126
3.4.1	Relevante perspektiewe in die ontwikkeling van Bonhoeffer se christologiese denke	126
3.4.2	Die etiese konteks van Bonhoeffer se ontologie: die sentrale betekenis van die regverdigmaking	128

3.4.3	Die eenheid van God en die wêreld in Christus: die werklikheid as die ontslotenheid van 'n geskiedenis	132
3.5	Die kerk as die gestalte van Christus	138
3.5.1	Die aanwysbaarheid van God se openbaring in die kerk.....	138
3.5.2	Die liggaam van Christus: die verhouding tussen kerk, mensheid en woord.....	140
3.5.3	Gelykvormigheid as kriterium: geloofwaardigheid as teenpool van relevansie.....	142
3.5.4	Geloofwaardigheid as getrouheid aan die werklikheid	146

HOOFSTUK 4: GELOOFWAARDIGHEID AS VERANTWOORDELIKHEID

4.1	Inleiding	149
4.2	Verantwoordelikheid as weerstand en herstel	154
4.2.1	Die hermeneutiese funksie van die daad.....	154
4.2.2	Verantwoordelikheid as deurlopende motief.....	159
4.2.2.1	Sanctorum Communio: die gemeenskap as verantwoordelike subjek.....	159
4.2.2.2	Barcelona: verantwoordelikheid as die moed tot konkrete keuses.....	160
4.2.2.3	Die leer van die ordeninge: verantwoordelikheid as kritiese solidariteit	161
4.2.2.4	Die kerkstryd: verantwoordelikheid as indirekte konstruktiewe inmenging.....	163
4.2.2.5	Finkenwalde: verantwoordelikheid as 'n afgrensende lewe van geregtigheid en liefde.....	166
4.2.3	Die sameswering as agtergrond vir Bonhoeffer se <i>Ethik</i>	168
4.2.3.1	Toetrede tot die sameswering: praktiese gevolge	168
4.2.3.2	Bonhoeffer se teologiese reaksie: tema en opset van sy etiese opstelle	172
4.2.4	Die inhoud van die <i>Ethik</i>	178
4.2.4.1	Die gestalte van Christus: 'n herwaardering van die wêreld	178
4.2.4.2	Die leer van die mandate: die waagstuk van verantwoordelikheid	184
4.2.5	Die kerk as paradigma vir 'n nuwe samelewing	191
4.2.5.1	'n Geloofwaardige tuiste vir humanitêre waardes: die ontsluiting van 'n nuwe verantwoordelikeheidsfeer	191

4.2.5.2	Die sosiale gestalte van die kerk as uitgangspunt vir die hervorming van die samelewing	193
4.2.5.3	Verantwoordelikheid as wegbereiding: die belang van skuldbelydenis en lyding.....	199
4.3	Verantwoordelikheid as solidariteit met ander	207
4.3.1	'n Nuwe Begin: die kerk as tema van Bonhoeffer se nie-religieuse program	207
4.3.2.	Mondigheid as teologiese kategorie: die rehabilitering van menslike mag deur die gekruisigde Christus.....	213
4.3.3	Kritiek teen religie: op weg na 'n nie-religieuse Christendom	217
4.4	Die kerk van die toekoms: geloofwaardigheid as solidariteit	227
4.4.1	Kritiek op die bestaande kerk	227
4.4.2	'n Kerk vir andere, sonder voorregte en mag	230
4.4.3	Disciplina Arcana as geheim van 'n egte wêreldlike bestaan.....	232

HOOFSTUK 5: OP WEG NA 'N GELOOFWAARDIGE KERK

5.1	Inleiding	240
5.2.	'n Evaluering van Bonhoeffer: waardering en kritiek.....	241
5.2.1	Die huidige aktualiteit van Bonhoeffer se lewe en denke.....	241
5.2.2	Om Kerk te wees vir die ander	246
5.2.3	Kritiese opmerkings	250
5.2.4	Berger as gespreksgeroet	254
5.3	Die Sosiale Teorie van Peter Berger	258
5.3.1	'n Nuwe sin vir werklikheid	258
5.3.2	Die sosiale konstruksie van die werklikheid.....	260
5.3.3	Die sosiale funksie van die kerk en religie.....	265
5.4	Op weg na 'n geloofwaardige kerk.....	268
5.4.1	Die Ned Geref Kerk as volkskerk.....	268
5.4.2	Kontemplasie en verantwoordelikheid	274
5.4.3	Die onmisbaarheid en grense van eenheid	279
5.4.4	Die waarde van basisgroepe.....	284

BIBLIOGRAFIE	290
---------------------------	------------

DIE GELOOFWAARDIGHEID VAN DIE KERK

IN DIE TEOLOGIE VAN DIETRICH BONHOEFFER

1. PROBLEEMSTELLING EN DOEL

Saam met die hele internasionale wêreld beleef S.A. tans ingrypende veranderinge. Plaaslike politici en kerklui bevind hulle in 'n oorgangsituasie wat, ondanks baie onsekerhede, nuwe en unieke uitdagings en verantwoordelikhede inhou¹. So is die kerk, bloot vanweë sy historiese verbintenis aan ons samelewing en die bewoë en dikwels omstrede rol wat hy die afgelope jare daarin gespeel het, onlosmaaklik deel van hierdie veranderinge. Hy kan hom nie daaraan onttrek nie. Meer nog: die geloofsaansprake waarmee die kerk leef en die roeping wat hy op grond daarvan vir homself definieer, suggereer dat die kerk 'n onmisbare rol in hierdie kritieke oorgangsfase te speel het. Die kerk is immers, kragtens sy belydenis, God se lig vir hierdie wêreld - ook vir die wêreld van die Suid-Afrikaanse gemeenskap. Hier is hy geroep om 'n getuie vir Christus te wees. Hierin lê die wese en die opdrag van die kerk.

Dit is hierdie teologiese verwysing na die kerk se wese en opdrag wat die basis vorm vir die studie-onderwerp oor die geloofwaardigheid van die kerk. Die belangrike vraag is of die kerk in sy betrokkenheid by die veranderingsprosesse in ons land, en veral ook in die toekoms trou sal bly aan homself, aan sy identiteit en aan die opdragte van die Bybel. Gaan die rol wat die kerk onvermydelik moet speel, die bydrae wat hy moet lewer en veral die wyse waarop hy dit gaan doen, ooreenstem met sy wese en opdrag? Kortweg: sal die kerk sy geloofwaardigheid behou, nie alleen by mense nie, maar veral ook voor God?

¹ In 'n insiggewende voordrag oor die rol van die kerk in situasies van oorgang, ontleed Wolfgang Huber die aard van die oorgang in S.A. en suggereer hy, met die kerk in Oos-Duitsland as voorbeeld, riglyne vir die rol wat die kerk daarin kan speel. "... it is obvious that the churches in South Africa who were confronted - consciously or unconsciously - for a long time with a status confessions are now confronted with a situation of transition in which they should provide the space for the free and committed search for new forms of a just, peaceful and sustainable society in South Africa. And they have to prepare for a coming situation under a democratically elected government towards which they have to exert a new critical loyalty" (Huber 1990:3).

Hierdie vrae is nie alleen uiters belangrik nie, maar ook geregverdig. Dit word bevestig deur helder nadenke oor die geskiedenis en die huidige situasie van die kerk in ons land. Die kerk het 'n aandeel gehad in die formulering en regverdiging van skadelike ideologieë, hy is tans innerlik verskeurd, die meerderheid gemeentes weerspieël nog grootliks 'n vroeëre bestel se samelevingsverbande, groepsbelange en klasseverskille. Dit alles plaas vrae in die brandpunt oor die wese en identiteit van die kerk en oor sy vermoë om sinvol en geloofwaardig mee te werk aan die totstandkoming van 'n nuwe, meer demokratiese toekoms. Trouens, dit is baie moontlik dat die huidige veranderinge die historiese verleentheid, armoede en swakhede van die kerk nog feller as vroeër sal blootlê. Dit sal die vraag na die kerk se geloofwaardigheid meer belangrik maak.

Namate ou ideologieë en strukture uit die gemeenskap verdwyn, sal dit waarskynlik duideliker word in watter mate die kerk se ondersteuning daarvan of kritiese verset daarteen, werklik die evangeliese waardes van liefde, versoening, vrede en geregtigheid help bevorder het. Dit sal al hoe duideliker word of die kerk die waarheid gedien, verloën of dit dalk help bedek het. In 'n tyd van verandering sal heersende gesagstrukture en waardes noodwendig nuut en ernstig bevraagteken word. Die vrae van die moderne gesekulariseerde mens sal skerper as tevore geopper word - vrae soos: Wie of wat is die kerk eintlik? Wat is die kerk se boodskap? Het die kerk 'n eie identiteit, 'n eie bestaansgrond en daarom ook bestaansreg? Is die kerk meer as bloot 'n menslike organisasie? Het ons nie maar net te doen met 'n soort religieuse gemeenskap wat, soos sy geskiedenis laat blyk, die religie kan misbruik om ideologieë te regverdig, mense te mislei en so 'n *status quo* van onreg en uitbuiting te bestendig nie? Of, en dit is die ander belangrike vraag: is die kerk tog bestem om iets anders te wees? Het die kerk moontlik 'n ander geheim, 'n eiesoortige aard wat in sy getuigenis en optrede op so 'n manier ontvou dat dit 'n betekenisvolle verskil maak? Is die kerk dan op grond van so 'n weerkaatsing van sy wese werklik geloofwaardig? - Sulke geloofwaardigheid sal inhou dat mense iets van God self herken in die gestalte van die kerk, en dat hulle op grond daarvan bereid sal wees om hulle lewe daarmee te waag; dit selfs daarvoor op te offer.

Dit is dan ook die kritiese vraag waarop hierdie studie 'n antwoord wil formuleer: Het die kerk 'n eie wese, en het dit in 'n tyd soos ons s'n 'n rol en gestalte wat hierdie wese eg vertolk? 'n Verdere, en selfs nog ernstiger vraag is: As die kerk te midde van baie versoekinge sy ware aard verloën, sal hy sy uur van swaakheid herken as 'n godgegewe geleentheid tot verootmoediging en vernuwing? Vernuwing kan o.a. insluit die herontdekking van die kerk se wese en veral ook

van die vermoë om dit uit te leef. Ek soek 'n antwoord op die vraag na 'n nuwe leervase. Hoe moet die gestalte van die kerk in 'n nuwe situasie daar uitsien? Hoe lyk 'n geloofwaardige kerk? In die studie wat ek hier onderneem wil ek graag aan die hand van Dietrich Bonhoeffer se ekklesiologiese denke hierdie vraag probeer beantwoord.

2. WAAROM BONHOEFFER?

Een van die invloedrykste pogings om die probleem van die verhouding tussen die identiteit en die sosiale gestalte van die kerk te deurdink, vind ons vandag in Duitsland, in die teologiese erfenis van Dietrich Bonhoeffer.

Dietrich Bonhoeffer was 'n Duitse teoloog wat as een-en-twintigjarige student 'n unieke, en vir ons tyd uiters belangrike, dissertasie oor die kerk geskryf het. In hierdie werk, *Sanctorum Communio*, waag hy dit om, teen die heersende uitgangspunte en visies van sy tyd in, 'n sosiologiese analise van die kerk te maak. Sy hoofaanneme in dié werk en trouens regdeur die ontwikkeling van sy ekklesiologiese denke, is dat die wese van die kerk en die vorm waarin dit uitgeleef word, 'n eenheid is. Vanuit hierdie basiese gesigspunt op die kerk, het Bonhoeffer se lewe algaande 'n deurlopende stryd geword om die kerk te bring daartoe om sy belydenis daadwerklik uit te leef, en om so in 'n tyd van radikale veranderinge trou te bly aan sy ware identiteit.

"Bonhoeffer somehow more consistently made the body of Christ the centre of his concern and the *terminus a quo* of his thinking. He challenged the church to be the church by bringing into line its word and its act, its faith and order and its life and work. That which the church proclaims must take effect within the proclaiming community. Moreover, Bonhoeffer challenged the church to rethink its own mission to the radically secular world of the twentieth century" (Godsey 1960:17).

Daar is twee redes waarom Bonhoeffer se ekklesiologie bruikbaar is om na te dink oor die rol van die kerk in die veranderende omstandighede van Suid-Afrika vandag.

Eerstens is die invloed van Bonhoeffer, alhoewel nog indirek en nie so groot nie, reeds op verskeie terreine van ons Suid-Afrikaanse samelewing merkbaar. 'n Verskillende invloedryke perspektiewe oor die rol van die kerk in Suid-Afrika is indirek geïnspireer deur o.a. Bonhoeffer se opvattinge van die kerk as kerk vir andere, asook sy betrokkenheid by die Belydende Kerk in Duitsland in sy stryd

teen ideologieë.

Tweedens is daar opvallende ooreenkomste tussen die situasie waarin Bonhoeffer geleef het en die waarin die christendom in Suid-Afrika hom gedurende die afgelope dekades bevind. Soos met Nazi-Duitsland, is die lewe van ons samelewing ook vir lank bepaal deur 'n ideologie wat rassisme as grondslag gehad het. Die diepe vervreemding, spanning en selfs oorlog wat hierdeur tussen mense veroorsaak is, is vergelykbaar met Duitsland. Soos in Duitsland is die kerk se eenheid en integriteit ook deur hierdie ideologie aangetas. Waar sommige kerke die staat se beleid ondersteun het, het ander dit van die begin af as onbybels veroordeel. Daarvoor is hulle vervolg. Bonhoeffer se lewe en stryd in die kerk het dieselfde afloop gehad. Alhoewel 'n tragiese gebeurtenis, het dit op 'n finale manier die integriteit van sy lewe en werk gestaaf. Vandag kan ons terugskouend daaruit leer - leer om nie weer dieselfde foute te maak nie; leer wat dit positief beteken om as kerk en christen 'n eie rol in die samelewing te speel.

'n Studie van die teoloog Dietrich Bonhoeffer se lewe en werk kan dus konseptuele helderheid bied ten opsigte van die eiesoortige rol en gestalte wat die kerk in 'n toekomstige Suid-Afrika kan hê.

3. METODE

Soos sal blyk, het Bonhoeffer se nadenke oor die kerk in die branding van die geskiedenis ontwikkel. Wie sy werk lees, kom dit gou agter. Hier is geen afgeronde en sistematies-geformuleerde beeld van die kerk nie. Wat Bonhoeffer oor die kerk sê, vind, behalwe vir sy groot werke, hoofsaaklik neerslag in voorlesings, preke, briewe en selfs vlugskrifte.

Die metode wat gevolg word om Bonhoeffer se visie op die kerk beter te verstaan, wil hierdie noue verband tussen denke en historiese konteks in ag neem. Ek sal in my navorsing gevolglik die historiese situasie en veral die gemeenskappe waarbinne Bonhoeffer se kerkbegrip ontwikkel het, goed in die oog hou. Die tweede en die vierde hoofstukke sal dit illustreer. Dit sal o.a. ook die geloofwaardigheidvraagstuk as sentrale probleem in Bonhoeffer se lewe bewys.

Om net histories na Bonhoeffer te kyk, is egter nie genoeg nie. Ondanks verskuiwinge kry ons, veral wat sy kerkbegrip betref, motiewe wat dieselfde bly. Die fassinerende van Bonhoeffer is juis hoe hierdie motiewe telkens in die historiese situasie in spel geplaas is. Die studie vra dat ons hierdie motiewe en die

nuwe nuanses en toespitsinge wat dit mettertyd kry, sal sistematiseer. So kom die geloofwaardigheidsvraagstuk duideliker uit die verf.

Die metode wat ek in hierdie studie volg, is dus 'n sistematies-historiese kyk op Bonhoeffer se denke oor die kerk. Soos ek die ontplooiing van sy lewe en sy stryd met die Duitse kerk nagaan, sal ek die vernaamste perpektiewe van Bonhoeffer op die kerk sistematiseer.

Soos ons in ons kritiese evaluering van Bonhoeffer sal sien, was die groot leemte in sy teorie oor die kerk, die feit dat hy die praktiese uitvoerbaarheid daarvan nooit deeglik getoets het nie. Hoewel hy in sy vroeëre werk en tot 'n mindere mate ook later, gebruik gemaak het van sosiologiese insigte, was dit grootliks om sy eie teologiese vooroordele te versterk. Tog was hierdie aanwending van die sosiologie om meer prakties oor die kerk te skryf, 'n belangrike rigtingwyser in die debat oor die sosiale betekenis van teologiese begrippe of insigte.

In die slothoofstuk sal ek op 'n beskeie manier hierdie eerste inisiatief van Bonhoeffer om sosiologies oor die kerk na te dink, verder voer. Metodologies gesien, is dit die belangrikste deel van die proefskrif. Dit veronderstel dat dialoog tussen sosiologie en teologie baie belangrik is. My eie poging om Bonhoeffer se ekklesiologie met behulp van die sosiologie - in dié geval die insigte van die Amerikaanse godsdienssosioloog Peter Berger - te bevrug, bevat twee momente. Eensyds gebruik ek dit om die praktiese drakrag van Bonhoeffer se visie te toets; andersyds om dit verder uit te bou. In my poging hou ek deurentyd met twee belangrike dinge rekening:

- (a) dat Bonhoeffer se latere ekklesiologiese insigte meer geskik is vir so 'n sosiologiese bevrugting;
- (b) dat die dialoog tussen sosiologie en teologie alleen sinvol kan wees waar die selfstandigheid van beide wetenskappe in so 'n gesprek erken en gehandhaaf word.

HOOFSTUK 1

DIE PROBLEEM VAN GELOOFWAARDIGHEID

1.1 INLEIDING

In hierdie hoofstuk sal ek aantoon dat die groot probleem waarmee Bonhoeffer regdeur sy lewe teologies en persoonlik geworstel het, die probleem van die kerk se geloofwaardigheid was. Indien ons onder geloofwaardigheid daardie lewensinstelling of -styl verstaan waarin dit wat gesê of bely word, ooreenstem met dit wat gedoen en uitgeleef word (Bethge 1969b:7-18), is dit duidelik dat die behoefte aan geloofwaardigheid van vroeg reeds 'n baie sterk en duidelike motief in Bonhoeffer se eie lewe was.

Namate Bonhoeffer dieper betrokke geraak het by die lewe en lotgevalle van die Duitse kerk in die dertigerjare, het die soort kongruente lewenstyl wat hy vir homself gevisualiseer het ook sy visie van die kerk se lewe en getuienis toenemend bepaal. Trouens, die kerk sou nie net 'n baie belangrike en sentrale rol in Bonhoeffer se lewe en denke speel nie; dis sonder twyfel ook waar dat die belangrikste insig wat Bonhoeffer ekklesiologies sou ontwikkel, die insig was dat 'n kerk wie se belydenis en lewe mekaar weerspreek, die gevaar loop om sy identiteit as liggaam van Christus te verloor. In Nazi-Duitsland van die dertiger en vroeë veertiger jare het hierdie moontlikheid mettertyd akute werklikheid geword. Bonhoeffer se teologie en uiteindelik sy eie lewensgang, was 'n doelbewuste poging om hierdie probleem bloot te lê en die hoof te bied. Dit laat duidelik blyk dat die geloofwaardigheids-probleem by Bonhoeffer inderdaad by die kern van sy lewe gelê het (Bethge 1991: Persoonlike onderhoud).

In wat volg, sal ek allereers aantoon hoe die omvang en aard van die resepsie van Bonhoeffer se erfenis wêreldwyd, maar veral ook in sy eie land, hierdie aanname staaf. Daarna sal ek die sentrale en eiesoortige plek wat die kerk in Bonhoeffer se teologie ingeneem het, ondersoek. Hieruit sal reeds duidelik word hoe die aard en ontwikkeling van Bonhoeffer se ekklesiologiese denke bepaal en ook gerig is deur die konteks van sy lewe, met name dan die verskillende christelike gemeenskappe waarin hy hom deur die loop van sy lewe bevind het. In 'n verdere deel sal ek dan, d.m.v. 'n kort historiese oorsig hierdie kontekste waarin Bonhoeffer geleef het, identifiseer en aantoon hoe sy nadenke, lewenskeuses en uiteindelijke dood, deurlopend daarop bereken was om hierdie gemeenskappe te help om, veral ter

wille van 'n nuwe toekoms, geloofwaardig te leef en te getuig. Dit was inderdaad 'n stryd om geloofwaardigheid.

1.2 DIE RESEPSIE VAN BONHOEFFER AS EERSTE LEIDRAAD

1.2.1 Die wêreldwye belangstelling in Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer se teologiese gedagtes het sedert sy tragiese dood op 9 April 1945 'n geweldige impak op die teologiese wêreld gehad. Wat hierdie feit merkwaardig maak, is dat Bonhoeffer, in teenstelling met baie van sy tydgenote, ten tyde van sy dood relatief onbekend was.¹ Dit is eers nadat sy boesemvriend, Eberhard Bethge, enkele van sy werke - spesifiek sy briewe uit die tronk - gepubliseer het, dat Bonhoeffer se teologie begin aandag trek het. Sedertdien is al sy werke in sirkulasie gebring, meermale herdruk en in 'n verskeidenheid tale vertaal, sodat Bonhoeffer vandag deurgaans as een van die mees gelese en bestudeerde teoloë van ons tyd.

"Zur Zeit findet wohl kein deutschsprachiger Theologe so viel Beachtung und Resonanz in der Weltchristenheit wie Dietrich Bonhoeffer" (Tödt 1986:IX).

Reeds sover terug as 1970 verklaar Bethge dat die sekondêre literatuur oor Bonhoeffer se werk so uitgebreid geword het, dat dit etlike jare sou neem om 'n internasionale bibliografie daarvan saam te stel. Ook die groeiende getal dissertasies uit verskillende lande en oor 'n wye verskeidenheid van temas, staaf die wye invloed en aktualiteit van Bonhoeffer se gedagtes (Becker 1986:7-16; Ruppert 1986:50-54).

Hoe wyd en lewendig die belangstelling in Bonhoeffer se teologie presies is, blyk o.a. ook uit die positiewe resepsie wat sy teologiese gedagtes in ander konfessionele en para-kerklike kringe geniet. Vroomheidsrigtings sowel as groepe wat meer sosiaal-polities betrokke is, vind aansluiting by en beroep hulle op Bonhoeffer se beskouinge. In Rooms-Katolieke kringe is Bonhoeffer reeds vir 'n geruime tyd 'n bekende en belangrike naam. Trouens, van die belangrikste studies oor o.a. sy liturgiese en etiese beskouing, kom uit hierdie geleedere (Ruppert 1986:

1 Bethge wys aangrypend daarop dat Bonhoeffer se dood nie alleen vir sy ouers "hinter dem dichten Schleier eines Inkognito" plaasgevind het nie, maar ook vir die meeste van sy kollegas en studente. "Sie waren überrascht, als die wahren Fakten langsam ans Licht kam" (Bethge 1969b:12).

48-60).²

Van die interessante verskynsels t.o.v. die resepsiegeskiedenis van Bonhoeffer is die opvallende traagheid wat vir lank in die Evangeliese Kerke in Duitsland bestaan het om Bonhoeffer se gedagtes kerklik en teologies te erken en te integreer. Een van die belangrikste redes hiervoor lê in Bonhoeffer se betrokkenheid by die sameswering teen Hitler.³ Nogtans is daar tans in Duitsland 'n nuwe en, in vergelyking met vroeër, ongekende belangstelling in sy werk.

Die belangrikste ontwikkeling in die verband is waarskynlik die besluit in 1981 van Oos- en Wes-Duitse verteenwoordigers van die Internasionale Bonhoeffer-Komitee om Bonhoeffer se werke nuut uit te gee.⁴ Die oogmerk van die heruitgawe is nie

- 2 Die grondgedagte van Ruppert se artikel is dat Bonhoeffer oor die algemeen redelik versigtig in Rooms- Katolieke kringe ontvang is. In die voorafgaande 25 jaar tot by 1986 is bv. alleen maar ses dissertasies en een "Habilitationsschrift" oor Bonhoeffer gedoen. Verder is dié belangstelling beperk tot sistematiese teoloë en meer bepaald tot die wat ekumenies geïnteresseerd is. Belangrik is egter dat daar in hierdie kringe wel deeglik kennis geneem is van Bonhoeffer en dat dit van die mees betekenisvolle bydraes in die navorsing oor Bonhoeffer bevat. Die bekendstes is ongetwyfeld die van Ernst Feil (*Christus und die mündig gewordene Welt. Das Weltverständnis Dietrich Bonhoeffers im Rahmen seiner Theologie*. Münster, 1970), Tiemo Rainer Peters (*Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*. Münster, 1975) en Gerhard Ludwig Müller: *Kirche und Sakrament im Religionslosen Christentum. Bonhoeffers Beitrag zu einer ökumenischen Sakramententheologie*. Freiburg, 1977).
- 3 Hoe traag die Evangeliese Kerke in Duitsland aanvanklik was om Bonhoeffer as egte christenmartelaar te erken en sy teologiese gedagtes as leersaam en profeties te aanvaar, blyk o.a. daaruit dat vir 'n baie lang tyd na 1945 geen kerklike, akademiese of staatlike instelling die wyere bekendstelling van sy teologie onderneem het nie (Tödt 1986:X). Tot so laat as 1970 was daar bv. geen noemenswaardige of substansiële studie oor Bonhoeffer in die Evangeliese Kerk nie. Selfs so laat as in 1986 bly dit nog opvallend hoe dikwels die werke van Bonhoeffer in Duitse tydskrifte deur uitlanders bespreek is (Ruppert 1986:59). Die redes hiervoor is veelvuldig.
Vireers hang dit saam met die opvallende fragmentariese en onafgeslote aard van sy werk wat die aanpak van enige omvattende en uitputtende navorsing daaroor vir baie by voorbaat ontmoedig het. Belangriker egter was die inhoud van sy denke. Met name sy positiewe evaluering van sekularisasie en die gepaardgaande suggestie van 'n nie-religieuse interpretasie van die Bybel, het volgens sommige kerkleiers (o.a. die Hamburgse biskop Wölber) meegehelp tot die grootskaalse kerkloosheid in die na-oorlogse Duitsland (Bethge 1986:186). Die grootste weerstand teen Bonhoeffer en sy teologiese gedagtes moet egter gesoek word in sy aktiewe betrokkenheid by die sameswering teen Hitler. Vir baie was dit direk in stryd met die evangelie en 'n lynregte weerspreking van die Lutherse tweerykeleer. Lg. het die tradisionele verhouding tussen kerk en staat teologies gestempel en prakties gereël (Becker 1986:9). Hiernaas wys Bethge ook daarop dat baie ouer leiers wat onkrities meegeleef het met die nasionaal-sosialistiese ideologie, hulle gewoon bedreig en veroordeel gevoel het deur iemand so jonk, begaafd en profeties soos Bonhoeffer. Vandaar die traagheid om hom of sy gedagtes te aanvaar (Bethge 1991:Persoonlike onderhoud).
- 4 Die nuwe uitgawe van Bonhoeffer se werke, wat hopelik teen die middel van die negentiger jare voltooi sal wees, sal uiteindelik ongeveer 8,000 bladsye beslaan, en bied inderdaad die moontlikheid tot 'n herontdekking van Bonhoeffer se teologiese insigte vir ons dag. Dit hang o.a. saam met heelwat bykomende inligting en 'n unieke samestelling van die bande wat Tödt in sy voorwoord tot die nuwe uitgawe van *Sanctorum Communio* soos volg beskryf: "... Diese Aufgabe soll Bonhoeffers Werke in textkritisch überprüfter Form mit knappen

net om die navorsing oor Bonhoeffer se teologie verder te stimuleer nie; dit wil ook buite die akademiese sfeer wyer bekendstelling daaraan gee. Van die belangrikste winste van die projek is die uitvoerige en sistematiese bestekopname van Bonhoeffer se geskrifte - van sy persoonlike briewe tot sy meer teologiese werk - wat daardeur genoodsaak is. Selfs al sluit dit nie alles in nie - enkele briewe bly nog uitstaande - sal hierdie projek ongetwyfeld die navorsing oor Bonhoeffer verder stimuleer. In 'n sekere sin begin die resepsie van Bonhoeffer se teologie, ondanks 'n groot aantal stewige ondersoeke en studies, nou eers (Tödt 1986:XIV).

Wat in dié opsig vir hierdie ondersoek interessant is, is die vraag na die **redes** vir die toenemende, positiewe en omvangryke resepsie van Bonhoeffer in huidige teologiese en kerklike kringe. Wat is dit in Bonhoeffer se lewe en werk wat maak dat sy invloed tans so ver strek dat dit konfessionele grense oorskry en hom een van die mees gelese en populêre teologiese figure van onse tyd maak? Hoe gebeur dit dat ons vandag, na etlike dekades, 'n heruitgawe van sy werke beleef en 'n daarmee gepaardgaande verwagting dat dit 'n nuwe debat rondom sy teologie sal inlui? Kortweg: wat lê ten grondslag van sy gewildheid en van die volgehoue, wêreldwye, entoesiastiese navorsing oor sy teologiese insigte?

1.2.2 Die aantrekkingskrag van 'n geloofwaardige lewe

Die sleutel tot die huidige gewildheid van Bonhoeffer se teologie lê allereers in die besondere aktualiteit daarvan. Tödt noem dat Bonhoeffer veral vier temas wat vir die toekoms baie belangrik gaan wees, op die tafel geplaas het, nl. die onvermydelikheid en belangrikheid van 'n *joods-christelike gesprek*; die probleem van die *mondigheid van die wêreld* met sy groeiende afkeer van religie; die vooropstel van *verantwoordelike christelike handeling* waarmee 'n nuwe verhouding tussen denke en handeling geïmpliseer word, en vars nadenke oor die *unieke rol en gestalte van die kerk* en die noodsaak van voortgaande vernuwing. Hierin was Bonhoeffer die vier klassieke sistematiese teoloë van sy tyd, te wete Karl Barth, Paul Tillich, Werner Elert en Paul Althaus ver voor (Tödt 1986:XV-XIX).

Dat Bonhoeffer in sy nadenke oor die probleme van sy tyd temas kon identifiseer

Sachkommentierungen nach neuem Kenntnisstand darbieten. Eine möglichst weitgehende formale Übereinstimmung in der Bearbeitung aller Bände wird angestrebt ... Um dem Leser einen zuverlässigen Einblick in die Verfahrensweise des Bandherausgebers zu geben, legt dieser im Nachwort Überlegungen zu seiner Bearbeitung und Interpretation des Textes vor ... Das editorische Vorwort hingegen zielt auf möglichst straffe Information über die Entstehungsgeschichte des Textes und die Regeln für die Erarbeitung der vorgelegten Textgestalt" (Tödt 1986:X-XIII). Vir meer volledige inligting oor die inhoud van die onderskeie bande, vgl. die inligtingspamflet oor die nuwe uitgawe van Chr.Kaiser Verlag met die titel: "Dietrich Bonhoeffer".

wat vir ons geslag toenemend belangrik sou word, hang direk daarmee saam dat hy in sy nadenke oor die probleme van sy tyd nie die toekoms en die nageslag uit die oog verloor het nie. Sy worsteling met die probleme en krisisse van sy tyd is terselfdertyd 'n poging om vooruit te gryp na dit wat aan die kom is vir 'n nuwe geslag, om hulle daarvoor gereed te maak. Hierdie antiserperende karakter van sy denke verleen daaraan 'n besonderse meerdimensionele (Hohmann 1985:12 vv) en aktuele kwaliteit.

"Das heute lebendige Interesse an Bonhoeffer beruht darauf, dass Bonhoeffers Denken nicht tot, sondern ungeheuer zukunftsfruchtig und aktuell ist, und zwar eben auf Grund der von ihm vollzogenen Antizipationen. Denn Bonhoeffer hat in der letzten Periode seines Lebens bewusst für die Zukunft gedacht" (Müller 1963:53).

Buiten die besondere aktualiteit van Bonhoeffer se teologie is daar ook 'n ander baie belangrike aspek daarvan wat by uitstek 'n sleutel bied vir begrip van die gewildheid en resepsie van sy teologiese gedagtes. Bonhoeffer was nl. bereid om wat hy as belangrike temas vir die toekoms identifiseer, daadwerklik te konkretiseer deur dit deel te maak van sy persoonlike lewensagenda. Wat hy op teoretiese vlak as deurslaggewende teologiese perspektiewe vir die nageslag gesien het, het hy self uitgeleef, selfs al sou dit sy lewe kos. Hierdie bereidheid om wat hy geglo het, sigbaar uit te leef; om die insigte van sy teologie ook met sy lewe te dek, maak hom en dit wat hy deur sy teologie aan die kerk wou kommunikeer, geloofwaardig.⁵ Waarskynlik is dit dus Bonhoeffer se eie **geloofwaardigheid** as teoloog en as christen wat die grootste enkele rede is vir die huidige aandag wat hy veral by 'n jonger geslag geniet.

"Bonhoeffer wirkt für viele überzeugend durch den Zusammenhang von Leben und Werk, durch die Einheit von ‚Denkakt‘ und ‚Lebensakt‘. Insbesondere jüngeren Menschen gilt dieser Mann als authentisch und glaubhaft, weil er die Konsequenzen seines Denkens in seinem Leben gezogen und mit seinem Leben bezahlt hat".⁶

5 In 'n artikel oor die betekenis wat Bonhoeffer vir hom persoonlik gehad het, wys Albrecht Schönherr daarop dat die geloofwaardigheid van sy teologiese insigte presies daarin gesetel was dat waarheid en eksistensie, woord en lewe by hom 'n eenheid gevorm het. "In ihm ist Wahrheit und Existenz verbunden, das Wort und das Leben, das ihm entspricht ... Hilfreich weiterzugeben ist allein eine solche gelebte Wahrheit. Glaubwürdig weitergeben wird allein, was durch ein Leben gedeckt ist" (Schönherr 1988:200).

6 'n Uitspraak van Hans J. Schultz, aangehaal deur Christian Gremmels/Hans Pfeiffer: *Theologie und Biografie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer*. Vorwort. München, 1983. Die gedagte dat die onvangryke resepsie en grootskaalse inslag van Bonhoeffer se teologie vandag direk verband hou met sy **geloofwaardigheid** as teoloog, kry ons by meer as een navorser. So antwoord Albrecht Schönherr op sy selfgestelde vrae: "Was bewegt uns, uns auch heute noch mit Bonhoeffer zu beschäftigen? Warum gibt es ein offensichtlich wachsendes Interesse für ihn?", soos volg: "Ich meine, weil er ein Mensch von tiefgegründeten Einheitlichkeit seines Wesens

In twee afsonderlike artikels wys Bethge treffend daarop dat Bonhoeffer se geloofwaardigheid as mens, as christen en as teoloog veral gevestig is deur sy betrokkenheid by die weerstand teen Hitler en sy veroordeling as gevolg daarvan,⁷ ondanks die omstredenheid daarvan. Daardeur kry die diepliggende eenheid tussen woord en lewe, wat so kenmerkend van Bonhoeffer se lewensgeskiedenis was, nie alleen 'n finale en sterk dramatiese gestalte nie - in feite word hy 'n christenmartelaar in die heel klassieke sin van die woord. Dit gee tot vandag toe aan sy lewe en werk 'n onaantasbare gesag en geloofwaardigheid.⁸

Die geloofwaardigheid wat Bonhoeffer se lewe en werk stempel en wat meebring dat hy vandag meer as ooit gelees en waardeur word, mag egter nie verstaan word as 'n toevallige gegewe van Bonhoeffer se lewe wat eers met sy tragiese dood agterna na vore getree het nie. Hoeseer sy dood ookal die sterk band tussen sy oortuiginge en die uitlewing daarvan belig het, was dit geensins die enigste bewys daarvoor nie. Reeds baie vroeg in sy lewe het Bonhoeffer se teologiese nadenke heel bewustelik, met die oog op 'n sigbaarder uitlewing van die kerk se getuigenis, 'n duidelike praktiese inslag gehad. Geleidelik, namate die offisiële kerk se traagheid daartoe geblyk het, het sy eie lewensgang hierdie gevisualiseerde saamval van kerklike verkondiging en lewensgestalte eksemplaries vergestalt en dit plaasvervangend aangevul. Daaruit veral blyk hoe belangrik die vraag na geloofwaardigheid as 'n bewuste lewensopgawe vir Bonhoeffer in sy worsteling met die kerk was.

und Lebens war" (Schönherr 1988:217). Volgens Tödt is dit juis die faktor wat maak dat jongmense nog aangegryp word deur Bonhoeffer se geskrifte, ondanks die dikwels te autoritatiewe en apodiktiese styl daarvan. "Aber auch junge Menschen empfinden, wenn sie sich mit Bonhoeffers Schriften befassen, dass sich in ihnen ein Mensch authentisch äussert" (Tödt 1986:XX).

- 7 "Durch die Teilnahme am politischen Widerstand erwarb Bonhoeffer wie wenige Christen aus Deutschland eine Glaubwürdigkeit in Ost, Süd und West, die uns noch heute zugute komme" (Bethge 1975a:395).
- 8 Volgens Bethge (1986:188-193) is dit onmoontlik om Bonhoeffer die teoloog en Bonhoeffer die martelaar van mekaar te skei. Trouens, al die klassieke eienskappe op grond waarvan iemand as christenmartelaar geee word, was by Bonhoeffer aanwesig, te wete a) "... der freie Schritt für Gott gegen die Tyrannen und Abgötter und für deren Opfer, b) ... die Garantie, dass nicht eine pathologische Todes- und Ruhmsucht der Antrieb war, also die Ablehnung des Selbstgesuchten Martyriums, c) ... dass hier etwas geschehen ist im Namen Christi, des Inkarnierten, Gekreuzigten und Auferstandenen, in dessen Zeugnis für das 1. Gebot wider die anderen Götter sein Zeuge hineingenommen ist, d) ... die Solidarisierung mit fremder Schuld". Dit gee 'n bepaalde gesag aan sy lewe en bring mee dat sy uitsprake en insigte nog steeds werkzaam en eg bly. "... die Mehrdeutigkeit eines christlichen Lebens ist im Tode der Eindeutigkeit gewichen. So verhält es sich auch mit jenem Flossenbürger Tod am 9. April 1945. Damit ist aber diesem Bonhoeffer, seinem faktisch natürlich mehrdeutigen Leben, Lehren, Predigen, Analysieren, Suchen und Schreiben eine machtvolle Autorität zugewachsen, und niemand kann das rückgängig machen. Diese Autorität ist auch nicht einfach übertragbar. ... Worte sind versiegelt und sind teurer als die anderer, auch wenn sie wortgleich formuliert haben".

"Er hielt auch nichts von einer Theologie im Elfenbeinturm, abseits von der konkreten Not der Gemeinde. Darum liess er sich aus dem ökumenisch so reichen London in das armselige Predigtseminar Finkenwalde rufen. Darum kehrte er im letzten Augenblick vor dem Kriege, im Juli 1939, von einer Vortragsreise aus Amerika zurück, die ihnen Freunde verschafft hatten, um ihn vor dem Krieg zu bewahren. Bonhoeffer aber sagte: Ich gehöre zu den Brüdern und Schwestern in der Bekennenden Kirche in Deutschland. Wie soll ich ihnen später einmal unter die Augen treten, was würde mein Wort bei ihnen gelten, wenn ich nicht ihre Ängste und Bedrückungen geteilt hätte? Die Frage der Glaubwürdigkeit spielte in seinen Gedanken eine erhebliche Rolle" (Schönherr 1988:222).

Op die punt is dit duidelik hoe die aard en omvang van die resepsiegeskiedenis van Bonhoeffer se teologie reeds 'n baie belangrike leidraad bied om hierdie baie grondliggende motief vir sy persoonlike lewe, maar ook vir sy teologiese arbeid in die oog te kry. Die groot vraag is natuurlik in watter mate die nageslag bereid is om in hulle omgang met Bonhoeffer werklik aandag te gee aan hierdie baie fundamentele motief. Wie Bonhoeffer reg wil verstaan en sy insigte met erns wil opneem in sy/haar eie omgang met die Christelike Kerk, sal beswaarlik kan ontkom aan die vraag na die geloofwaardigheid van die kerk. Ons sal selfs moet vra of daar nie omstandighede is waarin Bonhoeffer se soort lewenskeuses, of dan ten minste die wyse waarop hy sy gevoel vir 'n geloofwaardige getuigenis uitgeleef het, nie ook ons keuses of lewenstyl behoort te bepaal nie.

Ten einde meer helderheid hieroor te kry, sal ons in die volgende gedeelte meer indringend moet kyk na die geloofwaardigheidsmotief in Bonhoeffer se lewe en werke: waarin dit presies bestaan het en hoe dit deurgaans na vore tree. Uit die ondersoek sal blyk dat, alhoewel die motief meesal op 'n implisiete vlak by Bonhoeffer aanwesig was, dit nogtans baie grondliggend was en veral op bepaalde stadiums van sy lewe duidelik en sterk na vore getree het. Voorts sal dit blyk dat hierdie motief nou verweef is met die besondere worsteling wat hy met die Duitse kerk in die dertigerjare en daarna, tot aan die einde van sy lewe gehad het. Die kerk het deurgaans 'n baie sentrale posisie in Bonhoeffer se lewe en teologiese denke ingeneem. Ter wille van die kerk se geloofwaardige getuigenis het Bonhoeffer gedink, geleef en uiteindelik gesterf. In wat volg, sal ek uiteensit waarom die kerk wel vir hom so belangrik was, asook hoe sy begrip van die kerk daar uitgesien het.

1.3 DIE SENTRALITEIT VAN DIE KERK: GELOOFWAARDIGHEID AS GRONDMOTIEF

Dat die kerk 'n baie belangrike en sentrale rol in Bonhoeffer se denke gespeel het, is reeds duidelik wanneer 'n mens die literatuur oor sy teologie in oënskou neem.

Buiten 'n groot aantal belangrike artikels oor hierdie tema,⁹ is daar ook enkele belangrike boeke en studies wat sedert die sewentiger jare verskyn het. Dié werke behandel Bonhoeffer se teologie hoofsaaklik vanuit die perspektief dat die kerk sentraal staan; andersins word sy teologie vanuit die progressie in sy ekklesiologiese denke gesistematiseer.¹⁰

Hoewel sulke pogings die gevaar loop om eensydig te wees en die kompleksiteit van Bonhoeffer se denke gering te skat, kan dit kwalik betwis word dat Bonhoeffer homself buitengewoon sterk geïnteresseer het in die kerk. Sy lewensgang sowel as die inhoud van sy eie werke bevestig dit. Alhoewel die gang van sy lewe later beperkinge hierop sou plaas, het hy in 'n groot mate volgehou om sy totale dogmatiese besinning binne die konteks van die kerklike gemeenskap te beoefen, en dit met die oog daarop ontwikkel. Hierdie parallel tussen kerklike lewe en denke maak die inset en betekenis van Bonhoeffer se teologiese denke uniek.

Soos in die kerkgeskrifte van Augustinus en die latere skolastiek, was die kerk vir

9 Die groeiende getal artikels en geskrifte oor Bonhoeffer se ekklesiologie is te veel om hier te noem. Die volgende word egter redelik algemeen erken as die belangrikste vir oriëntering ten opsigte van Bonhoeffer se ekklesiologie, en veral die ontwikkeling wat dit deurloop het: Lange, E., *Kirche für andere* - Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart: *Evangelische Theologie*, 1967, p.513-546; Von Hase, H. Chr., *Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers: Die Mündige Welt* 1, p.26-46; Ehrling, R., *Some observations on the 'New Theology' and on Dietrich Bonhoeffer and his Ecclesiology*: *Scottish Journal of Theology* vol.22, 1969 p.45-59; Smolik, J., *Kirche ohne Privilegien: Bonhoeffer-Symposium*, Genf 1976, p.129-145; Ligus, J., *Das Verständnis der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer: Bonhoeffer-Studien*, München 1985, p. 113-122; Honecker, M., *Kirche als Gestalt und Ereignis*, München 1963, p.124-155; Peters, T.R., *Die Andere ist unendlich wichtig - Impulse aus Bonhoeffers Ekklesiologie für die Gegenwart: Die Präsenz des verdrängten Gottes*, p.166-184; Huber, W., *Die Ekklesiologie Dietrich Bonhoeffers und der Gedanke der 'Kirche für andere': Kirche und Öffentlichkeit*, p.107-114; Huber, W., *Wahrheit und Existenzform. Anregungen zu einer Theorie der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer: Folgen christlicher Freiheit*, p.169-204; Duchrow, U., *Kann Bonhoeffers gelebte Lehre von der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland rezipiert werden?* in: *Weltwirtschaft heute. Ein Feld für bekennende Kirche*, p.36-55.

10 Van die lywiger studies wat gedurende die afgelope klompie jare oor Bonhoeffer se kerkbeskouing onderneem is, tel die volgende dissertasies onder die belangrikstes: De Gruchy, J.W., *The Dynamic Structure of the Church, An Exposition and Comparative Analysis of the Ecclesiologies of Karl Barth and Dietrich Bonhoeffer*, Theological Dissertation, UNISA 1972; Green, C.J., *The Sociality of Christ and Humanity. Dietrich Bonhoeffer's early Theology, 1927 - 1933*, Scholars Press, Missoula, 1972; Pfeifer, H., *Das Kirchenverständnis Dietrich Bonhoeffers. Ein Beitrag zur theologischen Prinzipienlehre*, Diss.theol., Heidelberg 1963; Von Oettingen, A., *Kirchliche Gemeinwesenarbeit - Konflikt und gesellschaftliche Strukturbildung. Eine empirische Untersuchung im Kontext der Ekklesiologie Dietrich Bonhoeffers*, Frankfurt 1979; Koegelenberg, R.A., *Volk als Raum der Kirche. Kritische Überlegungen zum Selbstverständnis der 'Niederduitse Gereformeerde Kerk' (N.G.K.) Suidafrikas am Leitfaden Dietrich Bonhoeffers*, Diss. theol. Heidelberg 1990; Day, Th.I., *Conviviality and Common Sense. The Meaning of Christian Community for Dietrich Bonhoeffer*, Diss. New York 1975. Veral lg. werk word deur Ulrich Duchrow (*Weltwirtschaft heute. Ein Feld für Bekennende Kirche*, p.36) uitgesonder as een van die heel beste werke oor Bonhoeffer se ekklesiologie tot op hede.

Bonhoeffer baie meer as net een tema of leerstuk waaroor binne die bestek van die dogmatiese teologie besin is. Dit was die logiese veronderstelling van alle teologiese besinning - die konteks waaruit teologie gebore moes word en waarop dit gedurig ook gerig moes wees.¹¹ Hierdie sentrale posisie wat die kerk formeel binne Bonhoeffer se teologie ingeneem het, bring o.a. mee dat die verskeidenheid temas wat hy aigaande ontwikkel 'n ekklesiologiese gerigtheid kry, en op grond daarvan ook 'n intrinsieke samehang vertoon. Dit verklaar waarom die sistematisering van Bonhoeffer se werk so moeilik, hoewel ook opwindend, bly.

"Bei kaum anderen Autor ist so wie bei ihm die Frage nach der Kirche ins Zentrum gerückt; von seiner ersten Arbeit - der Dissertation 'Sanctorum Communio' bis hin zu der letzten, im Gefängnis entworfenen Arbeit - von der wir nur die Skizze in den Tegeler Briefen kennen - ist sein Werk von der Frage nach der Kirche bestimmt. Ja, es geht so weit, dass er programmatisch die Kirche als Vorzeichen und Ausgangspunkt aller theologischen Arbeit betrachtet ... Die Frage nach der Kirche ist das Grundthema der theologischen Arbeit Bonhoeffers" (Huber 1985:170).

"In short, there is an ecclesiastical dimension to all of Bonhoeffer's thinking, even that which does not directly concern itself with ecclesiological themes. His theology can rightly be understood only if it is seen as produced within the church and for the church" (Wilcken 1981:196).

Die groot vraag wat vervolgens aandag geniet, is die vraag na die rede vir die kerk se prominensie in Bonhoeffer se lewe en denke. Waarom was die kerk vir Bonhoeffer so belangrik? Belangriker nog: op watter wyse het dit as uitgangspunt en doel vir sy teologiese nadenke regdeur sy lewe gegeld?

1.3.1 Die kerk as konkretisering van God se openbaring in die wêreld

Om te verstaan waarom die kerk so 'n sentrale posisie in Bonhoeffer se lewe en denke ingeneem het, moet ons rekening hou met 'n fundamentele vraag wat Bonhoeffer regdeur sy lewe gestel het en wat tot 'n groot mate die grondimpuls agter sy ganse dogmatiese besinning is. Die vraag was of en veral hoé die werklikheid van God deel kon word van die werklikheid van ons aardse lewe. Meer christologies geformuleer: hoe kan die openbaring van God in Jesus Christus

¹¹ In sy voorlesings oor die wese van die kerk tydens die somersemester van 1932 het Bonhoeffer hom in 'n afdeling oor die plek van die kerk in die dogmatiese teologie, soos volg oor die probleem uitgelaat: "Theologie wäre nicht, wenn Kirche nicht wäre. Die Kirche steht vor der Klammer, in der theologische loci abgehandelt werden. Die Kirche blieb, wozu Augustin sie gemacht hatte, die Voraussetzung aller dogmatischen Artikel ... Die Kirche gehört aber vor der Klammer der Theologie. Dies war die grosse Einsicht der scholastischen Theologie, über die wir

werklik gestalte kry in die lewe van mense?¹²

Terwyl die vraag op 'n eerste vlak in die reine wou kom met die baie ou probleem van God se kenbaarheid en die wyse waarop dit geskied, het dit in Bonhoeffer se geval gepaard gegaan met 'n diep persoonlike versugting wat hy tot aan die einde in hom sou omdra. Hierdie versugting was om God meer konkreet en sigbaar te beleef; om die probleem van God se onsigbaarheid, waarvan hy in 'n stadium sou kla dat dit hom oneindig vermoei, te oorwin. So diep en sterk het hierdie versugting by Bonhoeffer geleef, dat die intensiteit en oorspronklikheid waarmee hy deurgaans sy kerkgeoriënteerde teologie sou bedryf, tot 'n groot mate hierheen teruggevoer kan word. Dit kan trouens beweer word dat die innoverende kwaliteit van Bonhoeffer se denke presies daar na vore tree waar hy teologies 'n antwoord probeer bied het op hierdie grondprobleem van sy lewe - 'n probleem wat ook die diepste vrae van sy tyd sou artikuleer.

"Die ganze theologisch-innovative Energie Bonhoeffers, von der interdisziplinären Kirchentheorie des Frühwerks über die Einsicht der ‚Nachfolge‘, ‚das eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz in der sie gewonnen ist‘ (N 22), bis hin zu den Gefängnisbriefen, die Gott - sehr alttestamentlich, sehr lutherisch und sehr zeitbezogen zugleich - in seiner diesseitigen Erniedrigung zu denken wagen, gilt dem Versuch, diese ‚Unsichtbarkeit‘ zu überwinden" (Peters 1987:172).

Onder invloed van Barth het Bonhoeffer die inhoud en betekenis van God se bemoeienis met die aardse werklikheid, dus sy openbaring, direk betrek op die persoon en werk van Jesus Christus. In Christus, het hy geglo, breek die werklikheid van God deur na ons aardse lewe, word die nuwe wil van God vir die mensdom sigbaar en selfs konkreet kenbaar. Bonhoeffer beskryf egter die eiesoortige konkreetheid van die openbaring in Christus anders as Barth. Vir hom bevat die openbaring van God in Christus nie alleen 'n historiese dimensie nie, maar ook 'n sosiale dimensie.¹³ God soek in Christus nie alleen 'n geskikte tyd om

uns nicht ohne Schaden hinwegsetzen können" (WDK:26-27).

- 12 "Sein (Bonhoeffers) tiefstes Interesse ... ist kein akademisches, sondern die elementare Frage nach der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung in der Wirklichkeit dieser Welt" (Lange:1967:516). In aansluiting by Dumas se grondtese dat God vir Bonhoeffer nie in die metafisiese of die innerlike van die mens te vind is nie, maar in die realiteit (Dumas 1971:VIII), interpreteer De Gruchy die hoofimpuls van Bonhoeffer se teologie ook in die rigting. Dit sou dan vir Bonhoeffer basies gaan om die vraag na die struktuur (Gestalt) waarin dié realiteit konkrete vorm in die wêreld aanneem. Hierdie struktuur is gegee in die inkarnasie van Christus, sodat die fundamentele vraag van sy teologiese arbeid uiteindelik sou lui: "Was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist?" (De Gruchy 1972:61-63).
- 13 In 'n insiggewende artikel wys James H. Burtness daarop dat die groot verskil tussen Barth en Bonhoeffer daarin geleë was dat Barth nog trou wou bly aan die extra Calvinisticum-beginsel waarvolgens aanvaar is dat die eindige nie in staat is om die oneindige te bevat nie (finitum incapax infiniti). Bonhoeffer daarenteen glo soos Luther dat die eindige wel in staat is om die

in die menslike geskiedenis in te kom nie, maar veral ook 'n geskikte ruimte waarin Hy sy bedoeling met die wêreld sigbaar kan demonstreer. Hierdie ruimte sien Bonhoeffer dan as die kerk. Die kerk word so in Bonhoeffer se teologie nie alleen die toegangsoord tot ware kennis van God nie, dit vorm ook die ruimte waar Christus in en deur die unieke gemeenskap van die gelowiges met mekaar 'n bepaalde sosiale vorm of gestalte in die wêreld kry. Dit word die konkretisering van God se openbaring in die wêreld.

"Gibt die dialektische Theologie jener Jahre der Offenbarung ihre geschichtliche Gestalt - Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung Christi, das in der Schrift gegebene Wort - wieder zurück, so erkennt Bonhoeffer, dass zu dieser 'Zeitkomponente' auch die 'Raumkomponente' der Offenbarung, die wirkliche Kirche treten muss. Darum stellt er die Frage 'Glaube und Gemeinschaft', die Frage nach der Gestalt der Kirche" (Von Hase 1959:33).

Hierdie ruimer interpretasie van die openbaring bring mee dat daar in Bonhoeffer se teologiese denke 'n soort identifisering van God se openbaring in Christus met die kerk as sosiale entiteit plaasvind. Die kerk, hoeseer Bonhoeffer se visie daarop ookal sou verskuif, was vir hom basies "Christus als Gemeinde existierend" - 'n gemeenskap wat die liggaam van Christus is waarin Hy deur sy Woord en Gees korporatief teenwoordig is. Hoe sterk Bonhoeffer in aansluiting by Luther die openbaring op die kerk betrek het, en dit in 'n sin selfs in die kerk laat opgaan het, sien ons deurgaans in sy ekklesiologie. Nêrens word dit waarskynlik duideliker uitgespel as in die volmag wat Bonhoeffer aan die gemeente toesê om plaasvervangend vir ander as die liggaam van Christus in te tree en spesifiek die sondevergifnis te bemiddel nie. Dis dan ook spesifiek in dié verband dat hy skryf:

"... die Offenbarung Gottes in der Gemeinde *ist* die *ganze* Offenbarung. Man darf nie hinter die Gemeinde zurückgreifen" (WDK:66).

Met die uitdrukking "Christus als Gemeinde existierend" word Bonhoeffer se unieke konsep van die kerk geprofileer. Daarby verduidelik dit hoe die sentrale rol wat die kerk by hom speel, deurlopend bepaal word deur, enersyds, die kerk se fundering in die openbaring van Christus, en andersyds, die openbaring se lokalisering in die kerk. Daar is selfs 'n sin waarin dié uitdrukking die siening verwoord dat die openbaring van God in Christus in sy geheel in die gemeente of

oneindige te begryp (*finitum capax infiniti*). Hierdie grondkeuse by Bonhoeffer hang daarmee saam dat hy, teenoor Barth se formalisties-aktualistiese verstaan van God se vryheid, meer inhoudelik daaroor praat. Vir hom is God nie net vry van mense nie, maar veral vry vir hulle. Dit sien ons in die lewe van Christus, veral dan in sy vernedering. Christus is die Woord van God se vryheid en tasbaar in die verkondiging en lewe van die kerk (Burtneiss 1983:167-183).

kerk gevind kan word.

"Bonhoeffer advocated a theology that did justice to the fact that the revelation is bound to the church" (Godsey 1960:15).

Hierdie insig dat die kerk die konkretisering van die openbaring is, bring mee dat Bonhoeffer deurgaans die **konkrete empiriese gestalte** van die kerk met groot erns sou bejeën. Trouens, die realiteit van God in Jesus Christus word nêrens anders konkreet en sigbaar as in die lewensvorm en institusionele gestalte van die konkrete empiriese kerk nie. Hoewel nie identies met die ryk van God nie, is die empiriese kerk as die konkreet geïnstitutionaliseerde gemeenskap van gelowiges wel uitdrukking, selfs draer, van God se nuwe wil vir die wêreld. Hierin skuil vir Bonhoeffer die wonder van die soort kerk waarin ons kan glo: terwyl die empiriese kerk menslik gekonstrueer, en dus relatief in vorm en optrede is, is dit terselfdertyd die liggaam van Christus, sy unieke teenwoordigheid op aarde.

"Nicht eine unsichtbare Kirche wird geglaubt, nicht das Reich Gottes in der Kirche als coetus electorum, sondern, dass Gott die **konkrete empirische Kirche**, in der Wort und Sakrament verwaltet werden, zu seiner Gemeinde gemacht hat, dass sie Leib Christi, d.h. Gegenwart Christi in der Welt sei, dass nach der Verheissung Geist Gottes in ihr wirksam werde ... Geglaubt wird die Kirche nicht als unerreichbares, bzw. noch zu vollendendes Ideal, sondern als **gegenwärtige Realität**" (SC:191).

Soos ons later sal sien, het ons hier met een van die heel belangrikste perspektiewe in Bonhoeffer se ekklesiologie te make nl. *dat die wese van die kerk soos uitgedruk in sy belydenis, onlosmaaklik saamhang met sy empiriese gestalte.*

Hierdie christologies-eskatologiese bepaling van die kerk, spesifiek die empiriese kerk, as die ryk van God in Christus sigbaar vergestalt, hou in beginsel reeds in dat nie enige menslike of selfs religieuse instelling noodwendig draer of uitdrukking van God se wil vir die wêreld is nie. Dit val telkens op hoe Bonhoeffer regdeur sy lewe die ware kerk as konkretisering van God se openbaring sterk afgrens van enige ander menslike instituut of selfs religieuse gemeenskap. Wat die institusionele vorme van ons bestaan eg kerk maak, sal direk afhang van elke institusie se vermoë om in terme van bestaande of selfs nuwe institusionele patrone, konkrete beslag aan die nuwe wil van God te gee.

Hierdie wil van God bestaan daarin dat mense netsoos Christus plaasvervangend vir mekaar en veral vir ander sal leef. Dit bepaal die kerk se ware identiteit en maak daarvan 'n nuwe, andersoortige gemeenskap. Die kerk se aanspraak en belydenis dat hy die liggaam van Christus is, die beliggaming van sy openbaring, is

dus eers geldig wanneer sy institusionele vorme en werksaamheid hierdie nuwe styl van gemeenskaplike lewe sigbaar fasiliteer en struktureer. Dit is die beslissende kriterium wat die kerk in sy institusionele gestalte tot kerk maak (Day 1975:89). In terme van Bonhoeffer se beskouing van die kerk as konkrete gestalte van die openbaring, beteken dit dat die konkrete empiriese kerk nie alleen onmisbare *draer* van die openbaring is nie, maar ook die onvermydelike *toetssteen* daarvoor. Of en in watter mate die openbaring van Christus 'n teenwoordige realiteit is, kan dus nie net afgelees word nie, maar ook getoets word aan die wyse waarop die kerk empiries as 'n unieke gemeenskap bestaan en funksioneer.

"Nach Bonhoeffer kann vom Wesen der Kirche nicht die Rede sein, ohne zugleich die geschichtlich gewachsene Gestalt der Kirche zu thematisieren. Umgekehrt ist die Konsequenz, das die Praxis oder die Gestalt der Kirche als Prüfstein des Wesens der Kirche betrachtet werden muss" (Koegelenberg 1990:142).

'n Tweede implikasie van Bonhoeffer se siening dat die kerk die konkretisering van God se openbaring is, is dat die kerk **van huis uit betrokke is by die wêreld**. Bonhoeffer het in die loop van sy lewe op baie maniere aan dié gedagte uitdrukking gegee. Selfs waar die Pelydende Kerk tydens die jare van kerkstryd in Duitsland gedwing is om ter wille van sy eie weerbaarheid homself terug te trek en skerper af te grens van die wêreld rondom hom, was dit altyd nog ter wille van hierdie wêreld (CD:239).

Hierdie sterk gerigtheid van die kerk op die wêreld hang by Bonhoeffer direk saam met die duidelike en kenmerkende christologiese en veral eskatologiese samehange waarin die kerk vir hom bestaan. As liggaam van Christus, wys Bonhoeffer veral in sy vroeëre werke uit, verteenwoordig die kerk gelyktydig 'n nuwe mensheid waarin God se oorspronklike bedoeling met die ganse skepping sigbaar word (SC:87-100). In die opsig geld die kerk as oervorm van alle sinvolle menslike gemeenskap en sosialiteit.¹⁴

Hierdie belangrike perspektief in Bonhoeffer se ekklesiologie hou o.a. in dat die kerk en die wêreld in beginsel onafwendbaar op mekaar aangewys is. Die kerk is op grond van sy status as 'n nuwe mensheid die plek waar Christus se plaasvervanging vir die mensheid voltrek word (Von Hase 1959:26). Dié werk van Christus word sigbaar in die plaasvervangende daade van die gelowiges teenoor mekaar en teenoor die wêreld. Dit is die plek waar Christus vorm aanneem in die wêreld en waar die wêreld op sy beurt weer in Christus gevorm word. In 'n baie

14 "Und sofern in der neuen Menschheit die Intention der Schöpfung zum Ziel kommt, ist die Kirche letzten Endes der Archetype menschlicher Sozialität schlechthin" (Lange 1967:518).

pertinente sin van die woord is die kerk dus self 'n stuk wêreld, alhoewel dan 'n gekwalifiseerde stuk wêreld:

"... qualifiziert durch Gottes offenbarendes, gnädiges Wort, das sie, die der Welt ganz anheimgefallene, ausgelieferte, für Gott in Beschlag nimmt und nicht mehr freigibt" (GS III:286).

Omdat die heil en die bestemming van die wêreld op die manier in die blote bestaan van die kerk opgesluit is, vorm die kerk vir Bonhoeffer 'n doel in sigself (SC:115). So 'n bestaan wat doel in sigself is, beteken egter geensins dat die kerk 'n vrypas vir eksklusiwiteit of 'n afgeslotenheid van die wêreld het nie; intendeel, hy is tegelyk ook 'n middel tot 'n doel, 'n instrument waardeur God die hele wêreld kan seën en tot sy bestemming kan lei (SC:181). Die kerk is gelyktydig middel tot vervulling en vervulling in sigself wanneer dit die doel waartoe dit deur God in Christus bestem is, ernstig neem en daarmee saamval deur God se verlossing sigbaar uit te leef, ook as institusionele organisasie.

Dit is dan ook een van die interessante insigte van Bonhoeffer se ekklesiologiese denke, dat alhoewel hy aanvaar dat daar 'n reële grens tussen die kerk en die wêreld is, hy dit nie as staties sien nie. Juis omdat die kerk na sy wese 'n nuwe en eiesoortige gemeenskap is, wat opkom uit die liefde van Christus vir ander en wat daarop sy eie lewensvorm en institusionele aard baseer, is dit in beginsel oop na die wêreld.¹⁵ Dit is presies in hierdie spesifieke identiteit van die Christelike kerk as gemeenskap met en vir die ander, dat die kerk sy diepe betrokkenheid by die wêreld vind, en die wêreld en ander instellings van die samelewing weer op hulle beurt in die kerk hulle diepste betekenis en bestemming ontdek.

"Es gibt nur eine Hilfe für unsere Zeit die so kraftlos, so schwächlich, so erbärmlich gering und jämmerlich und dabei so heimatlos ist: Zurück zur Kirche, dorthin, wo einer den anderen in Liebe trägt, wo einer des anderen Leben lebt, wo Gemeinschaft in Gott ist, wo Heimat ist, weil Liebe ist. Unsere Welt soll ein Teil des Volkes Gottes, soll Kirche werden. Das aber ist das Ziel und der Sinn auch aller unserer Gemeinschaften, der Ehe wie der Freundschaft ... Kirche, das ist unser Glaube. 'Ich glaube an eine heilige Kirche'. Kirche, das ist der Sinn unserer menschlichen Gemeinschaft, das ist unsere Hoffnung für diese und jene Zeit" (Dudzus 1985:172-173).

15 Thomas Day verwoord hierdie gedagte mooi wanneer hy skryf: "A community which is really based on Christ's action for others cannot be closed upon itself. For it is not simply an end in itself ... For selfforgetting love, which is not aimed at receiving love in return, is what in fact evokes reciprocity and forms community. Thus there can be no difference in principle between Christians relationship to other Christians and that to other people outside the empirical church. That is why for Bonhoeffer there can never be a static boundary between church and world, though there will always be a real one" (Day 1975:86).

In die volgende afdeling word spesifiek gelet op hoe die sentraliteit van die kerk in Bonhoeffer se denke saamhang met sy visie van die kerk as 'n unieke Christelike gemeenskap. Meer bepaald wil ons vasstel hoe hierdie sienings uiteindelik die hele karakter en bestemming van sy teologiese arbeid as geheel geraak het.

1.3.2 Die gemeenskap as oorsprong en bestemming van die teologie

Soos reeds genoem, hang die sentrale rol wat die kerk in Bonhoeffer se teologie vervul, direk saam met sy siening van die kerk as die konkrete gestalte van God se openbaring in Christus. Dit het ook reeds geblyk dat nie enige institusionele vorm of kerklike gestalte noodwendig God se openbaring dra of reflekteer nie. Die unieke vorm waarin God se openbaring in Christus in ons wêreld gelokaliseer word, is dié van die empiriese kerk as egte Christelike gemeenskap. Alleen daar waar mense in gemeenskap met mekaar vir mekaar sorg en leef, word Christus werklik sigbaar en die geloof in Hom reël. Die Jesus in wie Bonhoeffer glo en die gemeenskap wat vir hom eg is, is te vind in die Jesus wat as gemeenskap bestaan. Ons is hiermee by waarskynlik die rykste en mees radikale insigte van Bonhoeffer se etiese besinning, indien nie van sy hele teologiese arbeid nie.

"Christian community is the starting place, the Leitmotiv, the boundary and the social intention of Dietrich Bonhoeffer's theological ethics. 'Jesus Christ existing as community' is the Jesus in whom Bonhoeffer believed and the community in which he believed. His recognition of the concrete communal locus of Christian faith-obedience, life and the reflection on these which is theology is the richest and most radical of Bonhoeffer's insights" (Day 1975:1).

By Bonhoeffer speel die kerk as Christelike gemeenskap inderdaad so 'n fundamentele en sentrale rol dat dit die ganse ontwikkeling van sy eie teologiese insigte, asook sy konsepsie van teologie in die algemeen, lewenslank beïnvloed. Hierdie invloed van die Christelike gemeenskap op die aard en die ontwikkeling van Bonhoeffer se teologie, kom veral op twee vlakke na vore.

Eerstens vorm die Christelike gemeenskap, die kerk, by Bonhoeffer die onmisbare sosiale konteks waaruit sy eie teologiese gedagtes deurqaans en voortkom en ontwikkel. Die primêre vraag vir Bonhoeffer se nadenke was derhalwe nie soseer die vraag na die plek van die kerk in die dogmatiese teologie nie, maar eerder die vraag na die plek van die teologie in die kerk. Bonhoeffer was die teologie van huis uit veranker in die ruimte van die kerk as Christelike gemeenskap; dit moes ook daar beoefen word. In die woorde van Bonhoeffer self:

"Die empirische Kirche ist die Voraussetzung der Theologie" (WDK:31).

Dat hierdie insig van kardinale belang is, spreek vanself.

Dit bevestig dat die diepste gronde vir die ontwikkeling in Bonhoeffer se teologiese en ekklesiologiese gedagtes nooit bedoel was om suiwer akademies te wees nie. Alhoewel die akademiese en intellektuele diskussies van sy tyd Bonhoeffer diepgaande geïnteresseer en beïnvloed het, is die grondliggende dryfveer vir sy groeiende nadenke oor die kerk veel eerder te vind in die verskeidenheid van sosiale kontekste en konkrete gemeenskap-situasies waarin hy hom deur die loop van sy lewe afwisselend sou bevind (Duchrow 1978:37). Hiervan was 'n akademiese milieu maar een. Om Bonhoeffer se teologie en die aksentverskuiwinge daarin goed te verstaan, moet ons dus van die begin af rekening hou met die plekke en veral die Christelike gemeenskappe waarin hy hom deur die loop van sy lewe bevind het. Hierdie insig dat die kerk as Christelike gemeenskap die veronderstelde ruimte was waarbinne Bonhoeffer se teologiese insigte gevorm is, bied vandag nie alleen 'n saaklike verklaring vir die belang van spesifiek die kerk as Christelike gemeenskap in sy denke nie, maar ook vir die feit dat dit 'n deurlopende tema by hom was tot aan die einde van sy lewe. Bonhoeffer se verworteling in die konteks van die Christelike gemeenskap en sy gepaardgaande fokus daarop, bied dus vandag die heel belangrikste sleutel tot begrip van die aard en betekenis van sy teologie. Waar hierdie insig geïgnoreer word, vind ons wat Thomas Day noem: 'n anargie van interpretasies (Day 1975:10).

Vir Bonhoeffer is die kerk as Christelike gemeenskap egter nie net 'n noodsaaklike voorveronderstelling vir alle teologiese besinning nie. Dit is ook die belangrikste onderwerp waarmee die teologie hom kan besig hou (WDK:31). Dat Bonhoeffer hieroor baie ernstig was, blyk sowel uit sy eie lewe as uit die nuwe wyse van nadink oor die kerk wat sy werk meebring het.

Bonhoeffer se teologie is meer as net 'n produk van die verskillende Christelike gemeenskappe en sosiale kontekste waarin hy hom gedurende sy leeftyd bevind; dit is spesifiek ook op daardie gemeenskappe en kontekste gerig en daaraan diensbaar gemaak. Die Christelike gemeenskap is dus vir Bonhoeffer die bestemming van die teologie. Waarin dit presies bestaan, word duidelik wanneer ons rekening hou met 'n ander baie belangrike insig by Bonhoeffer: die insig dat die Christelike geloof nie primêr die individu se kennis van of omgang met God behels nie. Wesenlik vir ons geloof is dat dit beleef word binne die raamwerk van die Christelike gemeenskap. Daar alleen leer die mens God ken. Daar alleen is sprake van 'n konkrete en daadwerklike uitlewing en beoefening van die Christelike

geloof.¹⁶ In Bonhoeffer se denke hang hierdie perspektief direk saam met die algemene insig dat die mens se lewe en identiteit sosiaal bepaal en gevorm word. Die Christelike gemeenskap vorm egter die oord waar hierdie sosiaal bepaalde lewe en identiteit van die mens tot sy hoogste betekenis gevoer word. 'n Teologie wat sy oorsprong en bestemming hier het, kan ten slotte niks anders wees as 'n funksie van hierdie gemeenskap nie. So 'n teologie is die gemeenskap se refleksie oor en begrip van die wese van sy eie geloof en veral die implikasies daarvan vir sy praktiese lewe (GS I:140; sien ook WDK:26-31).

In die teologie gaan dit dus vir Bonhoeffer nie in die eerste plek om die opklaring van sekere teologiese begrippe of vraagstukke ter wille van die intellektuele bevrediging wat dit bied nie. Meer beslissend vir die teologiese arbeid is die blootlegging van die inherente sosiale intensie van teologiese begrippe; die vraag na die spesifieke sosiale inhoud en effek wat dit binne 'n bepaalde gemeenskap het (SC:13). Die gevolg van hierdie unieke siening van teologie by Bonhoeffer is dat hy, veral in sy vroeë werk, homself intens geïnteresseer het in die bydrae van die sosiale wetenskappe, spesifiek die sosiologie. Dit was 'n poging om die konkrete dimensies van sy basiese teologiese aannames en perspektiewe duideliker te ekspliseer. Hiermee het hy ekklesiologies 'n nuwe weg betree en was hy sy tyd as jong teoloog ver vooruit.

Hiermee is 'n sleutelinsig by Bonhoeffer uiteengesit, nl. die insig dat kennis nie geskei kan word van die sosiale verbande waaruit dit opkom en waarbinne dit funksioneer nie (Duchrow 1978:38). Die doelbewuste aanvaarding van hierdie baie grondliggende perspektief verklaar sy uitgesproke opvatting en lewenslange beoefening van teologie as kontekstuele en betrokke teologie. Dit lei o.a. daartoe dat Bonhoeffer hom toenemend interesseer in die etiek.¹⁷ Soos later duideliker sal word, was sy klem op die belang van die Bergpredikasie, die beoefening van 'n

16 Bonhoeffer sluit hier direk aan by Luther van wie hy skryf: "Vielmehr will er die Gemeinde der Heiligen als Grund und die Kraft alles christlichen Einzellebens hinstellen, indem auf sie der Wille Gottes bezogen ist und auf den Einzelnen nur, soweit er in ihr ist" (SC:119 vv; sien ook WDK:30-31). Hierdie perspektief is so belangrik dat John Wilcken dit as die grondmotief vir Bonhoeffer se nadenke oor die kerk dui. Hy skryf: "It was not simply that he (Bonhoeffer) showed himself continually concerned with questions of ecclesiology. It was more than that. He saw that the Christian is essentially a member of a community. And this also applies to the theologian - precisely as theologian. He must carry out his task as member of the community, and for the benefit of the community" (Wilcken 1981:201).

17 Die "Nachwort" van die nuwe uitgawe van Bonhoeffer se "Ethik" bevat 'n volledige en baie boeiende uiteensetting van Bonhoeffer se groeiende belangstelling in die etiek. Dit is gewek en toenemend versterk deur 'n voortgaande blootstelling aan en besorgdheid oor die verslegtende sosiaal-maatskaplike en politieke toestande van die gemeenskappe waarin hy hom deur sy lewe bevind het. Die belang van die etiek in Bonhoeffer se denke hang dus direk saam met sy toenemende bewuswording van die probleme van sy tyd en sy worsteling om die kerk te help om konkreet daarop in te gaan (E:1-7).

nuwe vorm van gemeenskapslewe in Finkenwalde, sy etiese opstelle en selfs sy latere voorstel vir 'n nie-religieuse interpretasie van die evangelie, alles pogings om die geloofslawe van die individu sowel as die geloofspraktyk van die Christelike gemeenskap meer sosiaal te verstaan, en in terme van hulle sosiale inhoud daadwerklik te help realiseer. Hierdie insig dat kennis, ook teologiese kennis, nooit neutraal of individueel is nie, maar verweef is met en diensbaar is aan die kerk as geloofsgemeenskap, verklaar Bonhoeffer se persoonlike lewenskeuses en toenemende skeptisisme t.o.v. 'n suiwer akademiese teologie, wat volgens hom altyd gevaar loop om ideologies misbruik te word.

"Dass Bonhoeffer persönlich den 'privilegierten Rahmen des Katheders' verlassen hat, um als Theologe der Kirche zu dienen, ist kein Zufall, sondern folgt aus seinem Urteil über das Wesen der Theologie und über die Gefahr der akademischen Theologie, zu individualisieren, zu idealisieren und ideologisch zu verschleiern ... Die Theologie kann nur durch das gehorsame Ernstnehmen von Bekenntnis, Bergpredigt und Kultus im Dienst der kämpfenden Kirche wahre Theologie sein und sich erneuern" (Duchrow 1978:38).

Dit sou nie te vergesog wees om te sê dat ons hiermee by die diepste motief in Bonhoeffer se teologiese besinning staan nie. Bonhoeffer wou die teologie op so 'n wyse beoefen en vernuwe dat dit in diens van die strydende kerk van sy tyd sou staan. Sy teologie moes hierdie kerk help om meer geloofwaardig in en teenoor die samelewing te getuig. Dit is daarom verstaanbaar dat vir Bonhoeffer die regte lokalisering van die kerk in die dogmatiese teologie gevind word waar die kerk geheel en al in diens van die wêreld staan (WDK:12). Die ter sake vraag is nou: Hoe diep het hierdie motief by Bonhoeffer presies gegaan? In wat volg, word besin oer die betekenis van 'n geloofwaardige getuigenis: waarin bestaan dit, hoe kom dit tot stand?

1.3.3 Geloofwaardigheid as die teenwoordigstelling van Christus: die eenheid van verkondiging en lewe

Om oog te kry vir die duidelike en eiendomlike struktuur wat die geloofwaardigheidsprobleem by Bonhoeffer gehad het, moet ons rekening hou met die unieke wyse waarop God, volgens Bonhoeffer, sy realiteit deur Christus in ons wêreld teenwoordig stel. Soos ons reeds gesien het, maak God homself sigbaar en konkreet in ons wêreld deur die gestalte van die empiriese kerk wat in navolging van Jesus as 'n unieke gemeenskap bestaan. Alhoewel die kerk in die opsig die vergestaltung en draer is van God se openbaring in Christus, is dit volgens Bonhoeffer nie altyd so duidelik waar dit presies geskied nie. Die plek waar die

kerk 'n sigbare getuienis vir Christus moet wees, is nie by voorbaat konkreet aan te wys nie. Dat dit so is, hang daarmee saam dat die ware plek vir die kerk se bestaan is waar Christus self in die wêreld teenwoordig is. Op geen manier beskik die kerk egter oor die vermoë om uit homself hierdie plek te wees of enige ander plek tot 'n oord vir God se teenwoordigheid in Christus te maak nie (WDK:22). Om die rede is die kerk dikwels vervreem van sy ware plek en word hy, in Bonhoeffer se woorde: plekloos, - sonder heenkome! Die enigste plek waar die kerk hom in die vervreemding dikwels tuisvoel, is by die bevoorregtes. Dit lei egter tot 'n bedenklieke vorm van konserwatisme en 'n verlies aan invloed en geloofwaardigheid (WDK:21-22).

Die enigste manier waarop die kerk sy ware tuiste kan vind, is dat God dit opnuut aan hom sal toewys. Dit, so sou Bonhoeffer by herhaling sê, geskied deur die Woord, die evangelie van Jesus se kruisiging en sy opstanding.¹⁸ In Bonhoeffer se ekklesiologie is die Woord of die verkondiging van die evangelie nie alleen die basis en die hoogste gesag vir die lewe van die kerk nie; dis ook die medium waardeur God homself in Christus telkens weer in die wêreld teenwoordig kom stel (WDK:54).¹⁹ Vreëg in *Sanctorum Communio* noem Bonhoeffer dit reeds dat alleen hy wat die aansprake van die kerk vanuit die evangelie hoor en verstaan, die hoop het om die wese van die kerk en daarmee saam die waarheid van God te peil (SC:18). Om dié rede speel die verkondiging van die evangelie vir Bonhoeffer 'n fundamentele rol in die lewe en veral die getuienis van die kerk.

Die geskiedenis van die Duitse kerk het egter gaandeweg getoon dat nie alle maniere waarop die evangelie verkondig is, die waarheid daarvan noodwendig sou dien nie (GS II:217-242). Christus stel homself m.a.w. nie deur enige woord van die kerk teenwoordig nie. Dis alleen dié woord of verkondiging wat gedra word deur die Heilige Gees en wat die lewe van die kerk self ingrypend tot navolging van Christus bring, wat Christus teenwoordig stel en so die kerk tot sy ware plek en getuienis voer.

"Der Heilige Geist versichert uns der Gegenwart Christi. Die als Christus realisierte Kirche wird durch den Geist als Wort aktualisiert" (WDK:50).

-
- 18 "Der Kirche ist die Verfügung darüber, einen geschichtlichen Ort zum Ort Gottes zu machen, nicht in die Hand gegeben ... Denn kein Mensch, nur Gott bestimmt den Ort. Die Kirche die dies weiss, wartet auf das Wort, das sie zum Ort Gottes in der Welt macht" (WDK:22).
- 19 Die totstandbrenging of aktualisering van die kerk in die geskiedenis word deur Bonhoeffer konsekwent gesien as die werk van die Heilige Gees. Hierdie werk geskied egter alleen deur die woord. "Das (die aktualisering van die kerk) geschieht durch das vom Geist geliebene Wort vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn der Gemeinde. Nur durch dieses Wort vermag der Geist zu wirken" (SC:100).

Dat en hoe dit moontlik is, hang vir Bonhoeffer direk saam met die unieke karakter van die waarheid waarvan die kerk moet getuig. Hierdie waarheid, so sou Bonhoeffer aangrypend in sy *Finkenwalder Homiletik* in die somersemesters van 1935 - 1936 skryf, is nie in die eerste plek die resultaat van deduksies of die mededeling van sekere leerinhoud nie. Dit is 'n gebeurende waarheid wat veral in die lewe van die kerk vir homself 'n eie bestaanvorm kom skep. In 'n sin hang die moontlikheid vir die gebeure van hierdie waarheid selfs af van die lewensvorm waarin dit homself voltrek. Dat hierdie visie op die waarheid van die kerklike verkondiging ingrypende implikasies vir die bestaan en veral die getuienis van die kerk sal hê, spreek vanself.

Dit is in beginsel moontlik dat die kerk 'n suiwer leer verkondig, terwyl dit nogtans leuenagtig leef. Trouens, vir Bonhoeffer is dit duidelik dat alleen in die mate wat die kerk se verkondiging en lering gedra en konkreet geverifieer word deur 'n daarmee ooreenstemmende lewe, die kerk die waarheid van Christus kan dien en geloofwaardig daarvan kan getuig (GS IV:252). Soos later duideliker sal blyk, het Bonhoeffer hierdie geloofwaardige bestaansvorm van die kerk getoets aan sy gewilligheid om die lyding van alle verstoteling, met name dan die Jode, op hom te neem. Die toets vir geloofwaardigheid lê in die wyse waarop die kerk deur sy getuienis Christus teenwoordig stel en so die waarheid op 'n bepaalde plek laat gebeur.

" 'Tue Deinen Mund auf für die Stummen' Spr 31,8. Hier wird wahrscheinlich die Entscheidung fallen, ob wir noch Kirche des gegenwärtigen Christus sind. Judenfrage" (GS III:324).²⁰

Dit is duidelik dat hierdie gedagtes wat in die middel van die dertiger jare uitgespreek is ons tot by die **diepste motief** van Bonhoeffer se teologiese arbeid, en spesifiek sy nadenke oor die kerk, voer.²¹ Vir Bonhoeffer het dit bo alles daarom gegaan dat die kerk deur sy woorde en daad 'n **geloofwaardige** getuie vir Christus sou wees. Geloofwaardigheid is dan ook 'n sleutelwoord in die homiletiek-lesings wat hy in die jare 1935-1939 as direkteur van opleiding vir die Belydende Kerk in Finkenwalde lewer (GS IV:252).

20 Volgens Mayer het die sosiale vraagstukke van sy tyd 'n deurslaggewende invloed op die ontwikkeling van Bonhoeffer se teologie en kerkbegrip gehad. Die besorgdheid van die kerk oor veral die nood van die proletariaat was vir hom die toetssteen vir die egtheid van sy boodskap. "Durch Bonhoeffers ganzes Werk zieht sich die Frage, ob die Kirche dem Proletariat noch etwas zu sagen hat. Dies war für ihn der Prüfstein dafür ob die Kirche wirklich noch die volle Botschaft verkündigt" (Mayer 1969:38).

21 Spesifiek t.o.v. dié gedagtes uit Bonhoeffer se homiletiek-lesings, meen Huber dat hulle 'n **sleutel** vir sy kerkbegrip in geheel bied. Terselfdertyd verwoord hulle die inhoudelike motief wat reeds sy vroeëre werk gekenmerk het: die vraag na die verhouding tussen die waarheid wat die

Dit kom veral na vore in sy groeiende aandrang daarop dat die kerk en die christendom tog iets dappers moet doen, dat hulle belydenis ooreen sal stem met en uitdrukking sal vind in 'n lewe van navolging en diens aan ander. Hierdie eenheid van die wese en die gestalte van die kerk wat so kenmerkend van Bonhoeffer se ekklesiologiese denke was, kan dus direk na die motief van 'n geloofwaardige lewe en getuienis teruggevoer word. Trouens, die geloofwaardigheidsprobleem by Bonhoeffer het juis in hierdie samehang tussen die wese en die gestalte van die kerk sy unieke en kenmerkende struktuur.

In sover die motief om geloofwaardigheid regdeur Bonhoeffer se lewe loop, werp dit ook nuwe lig op die vraag na die **kontinuiteit** in sy ekklesiologiese denke. Sy volgehoue aandag aan die kerk kom sonder twyfel op uit hierdie diepe besorgdheid oor die ware identiteit en roeping van die kerk en die noodsaaklikheid daarvan dat die kerk dit sal verstaan en uiteleef. Selfs waar dit later lyk asof die kerk persoonlik en teologies vir Bonhoeffer op die agtergrond skuif, asof dit as tema afgelos en vervang word deur nuwe aksente en perspektiewe, toon 'n nadere ondersoek juis die teenoorgestelde. Die onvermoë van die Belydende Kerk tot daadwerklike optrede ten behoeve van die Jode word as 't ware 'n aansporing vir Bonhoeffer om teologies en persoonlik nuwe weë vir 'n geloofwaardige optrede en getuienis van die kerk te soek. Sy weerstand teen Hitler, sy gevangenskap en veral sy nadenke oor die kerk van die toekoms is hiervan 'n duidelike bewys. Dis selfs moontlik dat Bonhoeffer se keuse om deel te neem aan die verzet teen Hitler geïnspireer is deur die moontlikheid dat daarin 'n voorbeeld was van wat 'n geloofwaardige vorm van kerkwees vir daardie krisisuur sou wees. Op dié punt tree die interessante **wisselwerking** tussen Bonhoeffer se **persoonlike lewenskeuses** en die **lewensgang van die kerk**, wat regdeur sy lewe aanwesig was, die skerpste na vore. Bonhoeffer vervul as individu, plaasvervangend, die roeping wat die Belydende Kerk as gemeenskap versaak het. Sy persoonlike lewensweg en -lot word prototipes van 'n nuwe plek waar Christus deur sy kerk in die wêreld van sy tyd teenwoordig wil wees. Kortweg: Bonhoeffer se lewe word self 'n geloofwaardige getuienis (Lange 1967:539). Hierdeur word bevestig dat Bonhoeffer se klem op die samehang tussen die wese en die gestalte van die kerk nie net akademies en formeel van aard is nie. Dit is diep gewortel in sy oortuiging dat die geloofwaardige bestaan van die kerk in die wêreld ten slotte nie los te maak is van die lewensstyl en -instelling van hulle wat die evangelie moet dra en verkondig nie. In 'n bepaalde sin staan en val dit selfs daarmee.

"Die Existenz des Verkündigers ist aber das Medium der

kerk verteenwoordig en die bestaansvorm waarin die kerk leef (Huber 1985:171).

Vergegenwärtigung. Und Vergegenwärtigung heisst, so viel an uns ist: glaubwürdig machen" (GS III:324).

"Worauf Bonhoeffer tatsächlich aufmerksam macht, das ist die Beziehung, die unauflöslich zwischen der Botschaft und ihrem Träger besteht, zwischen seiner Aussage per Wort und der vielleicht unbeabsichtigten Aussage per Existenz, was die Frage nach der Ermächtigung zum Verkündigung mit beinhaltet" (Bethge 1975b:363).

Hieruit veral word dit gestaaf dat die diepste problematiek van Bonhoeffer se ekklesiologiese denke nie soseer die relevansie van die kerk was, soos sommige geleerdes beweer nie, maar wel die die kerk se geloofwaardigheid.²² Juis daarom het sy onvermoeide aandag aan die kerk 'n lewenslange stryd geword waarvoor hy uiteindelik sy lewe sou gee. Die volgende hoofstuk werk hierdie tema vollediger uit. Dit sal duidelik word waar Bonhoeffer se betrokkenheid by die kerk begin het, hoe die geloofwaardigheidsprobleem as teoretiese en praktiese vraagstuk sy eie beslag en struktuur gekry het, en hoe Bonhoeffer regdeur sy lewe hiervoor moes st. y.

22 Myns insiens is die grootste swakheid van Ernst Lange se andersins goeie artikel oor die ontwikkeling van Bonhoeffer se kerkbegrip, sy duiding van Bonhoeffer se ekklesiologiese grondmotief as die vraag na die relevansie van die sigbare kerk (Lange 1967:513,523,543). Omdat die kerk, meen hy, in die later fase van Bonhoeffer se lewe sy relevansie verloor, noodsaak dit 'n nuwe besinning. Die aandag verskuif van die kerk na die wêreld. Ons kry 'n funksionalisering van die kerkbegrip - "Das Kirchesein der Kirche entscheidet sich in ihrem Fürsein für die Welt" (542-546) - met die gevolg: 'n duidelike breuk in die ontplooiing van Bonhoeffer se ekklesiologie. Hiermee verreken Lange egter nie sterk genoeg die intensiteit waarmee Bonhoeffer regdeur sy lewe die eenheid van die wese en die gestalte van die kerk wou vashou en gevolglik geworstel het om 'n geloofwaardige gestalte vir die kerk nie. Dit vorm die diepste motief in Bonhoeffer se ekklesiologiese besinning en is die geheim vir die opvallende kontinuïteit daarin. In die woorde van Thomas Day: "Bonhoeffer's worldliness results not from a movement from the church to the world but from increasingly responsible churchmanship in the world" (Day 1975:16).

HOOFSTUK 2

DIE STRYD OM GELOOFWAARDIGHEID

2.1 INLEIDING

Hierdie hoofstuk bied 'n kort historiese oorsig van die vernaamste ontwikkelinge in Bonhoeffer se ekklesiologiese denke. Navorsers is dit eens dat die ontwikkeling in Bonhoeffer se denke, spesifiek in sy ekklesiologie, nie losgemaak kan word van sy eie lewensgang en van die geweldige politieke omwentelinge van sy tyd nie (Pfeifer 1976:9). Soos ek in hierdie hoofstuk sal aantoon, het Bonhoeffer se lewe hom afgespeel binne die kontoure van 'n verskeidenheid van gemeenskapsverbande en -situasies. Hiervan was die kerk as 'n unieke Christelike gemeenskap die belangrikste. Binne die raamwerk van veral hierdie gemeenskap sou hy die groot sosiaal-politieke gebeure van sy tyd beleef, waarneem en beoordeel. Sy nadenke en handel was gemik daarop om 'n verantwoordelike en geloofwaardige reaksie op hierdie gebeurtenisse te bied; vandaar ook sy oortuiging dat die lewe en getuigenis van die Christelike kerk deurgaans verantwoordelik en geloofwaardig moet wees.

"Bonhoeffer's ecclesial theology must be judged according to how well it articulates and further enables the faithful existence and responsible action of the community within and for which it was conceived" (Day 1975:56).

In hierdie historiese oorsig sal ek die spesifieke gemeenskapsverbande en -situasies identifiseer waarbinne Bonhoeffer geleef het. Verder sal ek aantoon hoe dit sy nadenke oor die kerk beïnvloed en in baie opsigte selfs help vorm het. In aansluiting by Bethge e.a., onderskei ek drie beslissende fases in Bonhoeffer se lewe;¹ fases wat hom elke keer laat teregkom het in 'n nuwe gemeenskapsituasie

¹ Bethge, wat met sy biografie van Bonhoeffer die mees volledige en histories-betroubare beskrywing van Bonhoeffer se lewe en werk gelewer het, onderskei drie fases in Bonhoeffer se lewe en tipeer hom, in ooreenstemming daarmee, op drieërlei manier, nl. as teoloog, christen en tydgenoot (Bethge 1985:1,127,583). My eie oorsig val hierby in, maar verkies Dumas se meer ekklesiologiese indeling wat hy soos volg toelig: "It is correct to say that Bonhoeffer encountered reality in three different forms in living out the Word of God that creates the church: first, the established church, the state church (Volkskirche), of which he was the ardent theological advocate against individualistic and existentialist temptations, whether of the old liberalism or the new dialectical theology; next the Confessing Church, which rightly separated itself from the state church and represented a fighting and 'monastic' purification of it, and of which Bonhoeffer was a passionate and partisan defender; and finally the 'non-religious' church, the church hidden in the secular world, a church which was not an

met unieke eise vir 'n geloofwaardige getuienis van die kant van die kerk en die Christendom in die algemeen. Dit het uitgeloop op 'n stryd om geloofwaardigheid. Dié stryd is die hooftema van hierdie hoofstuk.

2.2 DIE REGVERDIGING VAN DIE VOLKSKERK: DIE NOODSAAKLIKE SAMEHANG VAN WESE EN GESTALTE

2.2.1 Die sosiaal-historiese agtergrond vir Bonhoeffer se vroeë nadenke oor die kerk

Bonhoeffer se vroeëre nadenke oor die kerk het veral in twee werke neerslag gevind, te wete sy doktorale tesis, *Sanctorum Communio*, en sy inaugurale dissertasie (Habilitationsschrift), *Akt und Sein*. Hoewel in baie akademiese styl aarbeid, en ook beperk in hulle waarde as werke wat die problematiek van die konkrete kerk voldoende kon ophelder, kom beide tog voort uit 'n baie spesifieke sosiaal-historiese situasie. Trouens, op 'n verrassende manier speel Bonhoeffer se eie sosiale konteks en spesifiek die gemeenskappe waarin hy in dié stadium van sy lewe beweeg het, hulle af in die aannames en analyses van albei werke.

Bonhoeffer se familie het regdeur sy lewe 'n baie belangrike rol in die vorming van sy teologiese denke gespeel. Dikwels was dit, soos met sy keuse van die teologie as studierigting, indirek. Maar deurentyd was sy familie 'n konteks waaruit belangrike impulse vir sy nadenke gekom het. Terselfdertyd was die familie ook 'n klankbord vir sy idees: daar het hy terugvoer en ondersteuning van baie van sy gedagtes gekry. Die gees en inhoud van Bonhoeffer se briewe aan sy ouers en familielede, asook die gereeldheid van sy korrespondensie met hulle dwarsdeur sy lewe, bevestig hoe diep sy lewe en nadenke in die konteks van sy familie verwortel was.²

Renate Bethge onderskei in 'n kort werkie oor die betekenis van Bonhoeffer se familie vir sy teologie, nie minder nie as ses areas waar die familie se invloed

established church but a church on the march, not a confessing church but a listening church" (Dumas 1971:70-71).

2 Bonhoeffer se omvattende korrespondensie uit die tronk weerspieël die waarde wat familiebetrekkinge vir hom gehad het. Hy verwys dikwels daarna, nêrens waarskynlik mooier nie as in "Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge" Mei 1944. Daarin skryf hy: "Es wird in den kommenden Jahren der Umwälzungen das grösste Geschenk sein, sich in einem guten Elternhaus geborgen zu wissen. Es wird der feste Schutzwail sein gegen alle äusseren und inneren Gefahren...In der allgemeinen Verarmung des geistigen Lebens wirst Du in Deinem Elternhaus einen Hort geistiger Werte und eine Quelle geistiger Anregungen finden ..." (WE:322-323).

sigbaar was. Sy som dit soos volg op:

"1) Haltung gegenüber Aufklärung, Rationalität und Empirismus, 2) 'Versachlichtes', durch Distanz-geschütztes Gefühl, 3) 'Wirklichkeitsgemässigkeit', 4) 'Die Wahrheit sagen', 5) Um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, 6) Einige theologische Stichworte: billige und teure Gnade, Wer ist Christus für uns heute?, nicht-religiöse Interpretation, Jesus, der Mensch für andere - Kirche für andere" (Bethge R 1987:12-23)

In meer as een opsig het die etos van die familie, wat sterk gedrenk was in die liberale waardes en tradisies van daardie tyd, dus diep ingewerk in sy lewe. Selfs die vromer lewenstyl wat Bonhoeffer later by Finkenwalde sou uitbou en beoefen, stem volgens Renate Bethge ooreen met sy vader se aandrang op 'n lewenstyl waarin woorde en daade kongruent was. Dit was egter veral in die tyd van die weerstand teen Hitler dat Bonhoeffer sou put uit die waardegevoel en insigte van die familietradisie en dit bewustelik sou opneem in sy teologie.³ Daar is selfs 'n sin waarin die outoritêre gemeenskapspatroon wat hy in sy ouerhuis leer ken het, as model vir sy unieke visie van die kerk as 'n gemeenskap vir en met mekaar gedien het. Hierdie visie kry ons reeds in *Sanctorium Communio*, maar dis later sterker ontwikkel in sy briewe uit die tronk.⁴

Terwyl die invloed van die familie vir sy breë teologiese vorming groot was, was dit minder so wat betref Bonhoeffer se belangstelling in en uiteindelijke betrokkenheid by die gevestigde kerk van sy tyd. Alhoewel nie onverskillig t.o.v. die waardes en tradisies van die gevestigde kerk nie, was die familie, ten minste tot die Nazitydperk, kerklik onbetrokke. Juis die waardes van die liberale tradisie waarin hulle geleef het en wat, ironies genoeg, 'n baie belangrike voedingsbron vir

3 Bethge wys interessant daarop dat, terwyl die teologies-kerklike en die familiêr-wêreldlike sfeer in Bonhoeffer se studiejare relatief geskei was, dit in die Nazityd verander het. "Die Kirche wurde wegen ihrer Opposition zu Hitler viel interessanter und die Familie verband sich mit der Bekennende Kirche in gemeinsamen Engagement. Nun verknüpfte auch Bonhoeffer mehr und mehr die Theologie mit dem, was er aus der Familie mitgebracht hatte und was er in und mit der Familie lebte. Er dachte über Handlungsweisen, Werte und Bewertungen in seiner Familietradition nach, fand ihre christlichen Wurzeln und übernahm vieles - bewusst und unbewusst - in seine Theologie" (Bethge R 1987:12). Wat eweneens verbasend en insiggewend is, is hoe Bethge Bonhoeffer se verbintenis aan die familietradisies teruglei na die geloofwaardigheidsmotief. "Für mein Verständnis musste Bonhoeffer, um in der Familie mit seiner Theologie glaubwürdig zu sein, auch darin und danach leben. Er wollte hier nicht als einer gelten, der nur grosse Worte macht ..." (21)

4 In lyn met sy metodologiese keuse om Bonhoeffer se teologies-etiese refleksie en optredes teen die agtergrond van sy sosiale konteks te verstaan, voer Day oortuigend aan dat die prentjie wat Bonhoeffer in sy doktorsale tesis van die struktuur van die kerk teken, 'n funksionele beskrywing van die outoritêre patrone in sy eie familie-opset was. Hierdie patroon sou regdeur sy lewe as model vir sy verstaan van die kerk dien (Day 1975:39-43). Duchrow verwys in die verband na Bonhoeffer se laaste brief aan sy moeder (WE:435) wat, volgens hom, die sosiale basis vir sy sentrale christologies-ekklesiologiese motiewe van plaasvervangings en sy-nir-andere beskryf

Bonhoeffer se teologie sou wees, het voor die kerkstrydperiode 'n algemene houding van skeptisisme en onbetrokkenheid t.o.v. die kerk by die familie bevorder. Bonhoeffer se keuse van die teologie as studierigting was dus ietwat teen die gevoel en verwagting van sy familie in.⁵ Ook vir die ontdekking van die kerk was hy op homself aangewys. In dié opsig was sy besoek aan Rome in 1924 deurslaggewend. Rome, meer spesifiek die **Rooms-Katolieke Kerk**, vorm dan ook in hierdie vroeë tyd 'n tweede baie belangrike konteks vir die stimulering van Bonhoeffer se teologiese en ekklesiologiese denke.

Alhoewel Bonhoeffer vanuit sy Lutherse agtergrond krities was teenoor die Rooms-Katolieke Kerk - o.a. teenoor die pouslike gesag en die dogma van die kerk - is hy met sy besoek aan die St. Peterskerk diep geraak deur die kleurryke liturgieë, die aangrypende koorsang en die innigheid waarmee skuld bely en die sakramente gevier is. Dit was vir hom duidelik dat hierdie oeroue rites van die kerk, in teenstelling met wat hy geleer is, 'n egte vroomheid kon uitdruk. Groot getalle pelgrims se deelname aan die ou kerklike gebruike het Bonhoeffer oortuig dat dit aansluit by die alledaagse behoeftes van die massas. Hierdie konkrete en universele trefkrag van die kerklike handeling het met 'n diep persoonlike versugting by Bonhoeffer geresoneer: die versugting dat geloof en vroomheid die sintuiglike en konkrete aspekte van ons lewe volledig sou insluit en bevredig. Die Rooms-Katolieke Kerk, so het dit vir hom voorgekom, het hiertoe 'n sleutel gehad (GS VI:60-73).

Bonhoeffer se entoesiasme vir die gebruike van die Rooms-Katolieke Kerk het hom nie blind gemaak vir die gebreke van die institusionele kerk as sodanig nie. Hiervan vind ons bewys in sy uitgesproke kritiek teen die staatsgebondenheid en materialisme van die Protestantse Kerke, en in die gepaardgaande gedagte dat die Protestantisme nader aan die waarheid sou wees as dit 'n sekte gebly het, soos dit vroeër was (GS VI:87-88). Tog het Bonhoeffer hier in Rome vir die eerste maal besef watter positiewe potensiaal kerklike gebruike het, en hoe belangrik die institusionele kerk is as 'n noodsaaklike ruimte vir 'n meer egte konkrete en gemeenskaplike uitlewing van die Christelike geloof. Na dié besoek en die daaruit voortvloeiende insigte, het die kerk Bonhoeffer permanent geboei. Hy sou nie

(Duchrow 1978:39)

5 In 'n deel oor impulse agter Bonhoeffer se besluit om teoloog te word, wys Bethge daarop dat dit nie was vanweë die plaaslike kerk, kerkisasie of die idealisering van een of ander godsdienstige figuur nie. Behalwe vir 'n sterk drang tot onafhanklikheid en selfrealisering, wou Bonhoeffer homself met die keuse binne sy familieopset handhaaf en sy broers en suster selfs oortref. Oor hierdie diepgewortelde stuk ambisie en die samehangende gevaar van ydelheid en trots wat sy keuse vir die teologie so sterk gemotiveer het, sou Bonhoeffer later dikwels skryf (Bethge 1985:23-28).

alleen self geleidelik betrokke raak by die aktiwiteite van die Pruisiese Kerk nie, maar ook sy nadenke doelbewus inspan om die kerk te bring tot 'n nuwe selfbegrip en tot uitlewing van sy unieke identiteit.

"In Rom kommt für Dietrich zusammen, was bisher getrennt war: Kirche und Glaube, Lehre und Leben. Er erlebt eine Frömmigkeit die die Sinne nicht ausschalten oder abstösst. Und er lernt eine Kirche kennen, die universal ist und zugleich dem persönlichen Glauben eine verbindlichen Ordnung und eine sichtbare Form gibt ... Dietrich wird nicht mehr loskommen von der Frage, was wirkliche lebendige Kirche ist" (Wind 1990:31-33).

Die volgende konteks wat 'n groot invloed op Bonhoeffer se nadenke oor die kerk uitgeoefen het, en wat hom veral gehelp het om die nuut ontdekte vraag na die identiteit van die kerk te artikeleer en uiteindelik om 'n selfstandige teorie oor die kerk uit te bou, was die **kerklik-akademiese kringe** waarin hy beweeg het. Alhoewel hy aanvanklik nie self aktief betrokke was by die Pruisiese nasionale of volkskerk waarvan hy lidmaat was nie, het Bonhoeffer toenemend aandag begin gee aan hierdie kerk se probleme in die destydse Weimarse republiek. Blootgestel aan die akademiese debat oor die kerk se kwynende invloed onder veral die werkersklas, was Bonhoeffer verplig om nuut na te dink oor die bestaansgrond vir die kerk as sodanig. In dié opsig het 'n groot aantal bekende en invloedryke teoloë aan die Universiteit van Berlyn, waar Bonhoeffer in 1924 na sy besoek aan Italië sy teologiese studies hervat het, 'n direkte vormende invloed op sy lewe en denke gehad.⁶ Die kerkhistorici Adolf von Harnack, Karl Holl en Reinhold Seeberg tel onder dié wat Bonhoeffer die meeste beïnvloed het. Die bepalende rol van Luther se werk in Bonhoeffer se teologie⁷ kan grootliks toegeskryf word aan die invloed van lg. twee, wat belangrike eksponente van die sg. Luther-renaissance was.⁸

6 Vir goeie uiteensettings van die belangrikste teologiese en sosiaalfilosofiese invloede op Bonhoeffer se lewe en denke, is daar verskeie belangrike werke. So bied Hans Pfeifer 'n boeiende en volledige uiteensetting van daardie teologiese insigte by Ritschl, Seeberg, Holl, Harnack en Barth wat Bonhoeffer se kerkbegrip help vorm het (Pfeifer 1963:1-83). Vir die vorming van Bonhoeffer se probleembewussyn in *Sanctorum Communio* en *Akt und Sein* (die begrypbaarheid van die historiese en universele aspekte van die openbaring in terme van 'n sosiale struktuur waarin persoon en gemeenskap in samehang verkeer) en sy unieke oplossing daarvan ('n christologiese model waarin God en mens saamgedink word), onderskei Schwarz verskillende invloede waarvan dié van Ritschl, Hegel, Schleiermacher, Barth, Bultmann, Husserl en Heidegger die belangrikstes was (Schwarz 1968:1-163). André Dumas doen in sy boek oor Bonhoeffer se realiteitsbegrip ook moeite om Bonhoeffer se ekklesiologiese koördinate teen die agtergrond van Kant, Hegel, Barth en Bultmann se invloede na te gaan (Dumas 1971:1-296).

7 Vir 'n goeie insig in hoe Luther se gedagtes Bonhoeffer beïnvloed het, sien Prenter 1963:33-51 en Gremmels 1933.

8 Kort na die eerste wêreldoorlog het daar in Duitsland 'n nuwe vorm van selfbeskermende nasionalisme posgevat. Dit is o.a. aangehelp deur die vernederende bepalinge van die destydse Versailles-verdrag. In aansluiting hierby het die offisiële kerk in 'n nuwe bondgenootskap met die nasie getree. Die Luther-renaissance, wat met die sg. Jubileum in 1917 begin het, moet as deel van hierdie kerklike reaksie gesien word. Alhoewel dit die kritiese potensiaal gehad het om

Veral Seeberg, wat later Bonhoeffer se promotor sou word, het 'n sleutelrol gespeel in die vorming van sy unieke visie op die kerk. Sy lewenslange aversie teen 'n metafisiese siening van die werklikheid kom o.a. van Seeberg. Dit is ook hy wat Bonhoeffer vertrou gemaak het met Hegel se konsep van gemeenskap en die belang van die sosiale kategorie vir enige teologiese besinning.⁹

Dit was ook binne die akademiese konteks van Berlyn dat Bonhoeffer vir die eerste maal in aanraking gekom het met die werk van Karl Barth.¹⁰ Hoewel hy later t.o.v. die vraag na die ware gesag en geloofwaardigheid van die kerk meer krities geword het oor Barth se openbaringsbegrip en sy huiwering om konkrete inhoud aan die mens se uitlewing van gehoorsaamheid aan God te gee, kom sy basiese teologiese premisse en uitgangspunt van Barth (Bethge 1985:137-142). In navolging van Barth se visie dat geloof en teologie hul oorsprong in God se openbaring in Christus het, sou Bonhoeffer, met inagneming van die vraagstellinge van die liberale teologie, 'n eie unieke sosiale teologie ontwikkel met die kerk as sentrale uitgangspunt en fokus.

Waar Bonhoeffer se belangstelling in die kerk in Rome op gang gebring is, en in die twintigerjare verder verskerp is deur die sosiale veranderinge in die Weimarrepubliek, was dit by uitstek die akademiese konteks wat die kerk as teoretiese probleem op sy teologiese agenda geplaas het.¹¹ Dit het ook die begrippe-apparaat waarmee hy hierdie probleem sou ophelder, voorsien. Hoewel hy self in hierdie vroeër fase van sy lewe nie direk betrokke was by die werksaamhede van die plaaslike of die offisiële kerk nie, behels sy eerste werk nietemin 'n siening van die kerk wat ingrypende implikasies vir die praktiese lewe en getuienis daarvan ingehou het. So vind ons reeds in *Sanctorum Communio* die belangrikste kriteria vir 'n beoordeling van die kerk se getuienis. In teenstelling met later, was dié kriteria in hierdie stadium van Bonhoeffer se ontwikkeling nog grootliks deel van 'n uitsluitlik teoretiese visie op die kerk. Dit het nog hoegenaamd nie as radikaal-kritiese norm vir die vernuwing van die institusionele lewe van die kerk gefunksioneer nie. Trouens, op 'n vreemde en ironiese wyse was *Sanctorum*

profeties in te spreek in die chaotiese situasie van destyds, was dit basies 'n konserwatiewe reaksie teen die kultuurprotestantisme waarvan Troeltsch die groot eksponent was (Day 1975:47-72).

- 9 Dit was spesifiek Seeberg se antropologie waarin die mens in terme van sosialiteit eerder as historisiteit gesien is, waarby Bonhoeffer vir sy arbeid oor die kerk die beste kon aansluit. "... in dieser Sozialität und der aus ihr zu begründenden menschlichen Gemeinschaft schien ihm der konkreten Ort der Offenbarung gegeben zu sein" (Pfeifer 1988:629; Bethge 1985:44 - 50).
- 10 Dit was deur die Swabiese teoloog Widmann wat Bonhoeffer in die somersemester van 1925 vir die eerste maal kennis gemaak het met die dialektiese teologie (Pfeifer 1988:625).
- 11 Bonhoeffer se belangstelling in beide die eerste twee semesters in Berlyn was hoofsaaklik gerig op die tema "Kirche und soziale Frage". Dit kom voor asof hy hierin die moontlikheid tot 'n

Communio, gegee die spesifieke konteks waarin dit ontstaan het, eerder 'n gekwalifiseerde verdediging van die bestaande volkskerk, as wat dit 'n aandrang tot daadwerklike hervorming of selfs 'n kritiese relativering daarvan was.

"In den ersten Jahren, vor der Herausforderung durch die 'Judenfrage', ist Bonhoeffers Werk eher apologetisch. Die real existierende, real erfahrene (Volks-)Kirche wird gleichsam als Aktualisierung der geglaubten Kirche verteidigt" (Peters 1987:167).

Die volgende afdeling handel oor hoe Bonhoeffer in hierdie vroegste werk by dié posisie uitgekom het. Dit sal verduidelik hoe sentraal die rol van die empiriese kerk in *Sanctorum Communio* is. In die empiriese kerk kon en moes dit sigbaar word wie God vir die mensdom is.

2.2.2 *Sanctorum Communio*: problematiek en grondmotief

Sanctorum Communio, en in mindere mate ook *Akt und Sein*, word vandag algemeen beskou as grondtekste vir behoorlike begrip van Bonhoeffer se teologie.¹² Deeglike kennis van *Sanctorum Communio* het veral onontbeerlik geword vir die diskussie oor die kontinuïteit, of afwesigheid daarvan, in Bonhoeffer se teologiese ontwikkeling. Behalwe dat dit die hele spektrum van teologiese leerstellinge behandel, stel dit ook dié temas en konsepte aan die orde wat regdeur Bonhoeffer se teologie sou loop. Sy latere eksegetiese en etiese werke is in baie opsigte bloot 'n verfyning en verdere uitbouing van gedagtes, insigte en motiewe wat reeds hier uitgespreek en in gedronge terminologie weergegee is (Thompson 1981:51).¹³

Soos die titel suggereer, vorm die kerk die hooftema van hierdie eerste werk. Hoewel *Sanctorum Communio* nie in besonder toeganklike taal geskryf is nie,¹⁴ word dit deur kenners beskou as 'n geniale stuk werk. Bonhoeffer stel nie alleen

legitimering van die christendom gesoek het (Pfeifer 1988:624-625).

¹² Huber, W.: Persoonlike onderhoud 12/3/1991

¹³ Thompson se werk is een van weiniges wat die grondbegrippe en ingewikkelde logika van Bonhoeffer se argument in *Sanctorum Communio* bevredigend ophelder. Duideliker as ander toon hy aan hoe Bonhoeffer se gedagtegang regdeur die boek binne twee konseptuele raamwerke ontwikkel. Die een beskryf die innerlike geskiedenis van die kerk, uitgedruk in die begrippeertoestand, sonde en openbaring. Die ander omvat sy onderskeidings tussen die ontologiese, etiese en wilsaspekte van die mens se bestaan wat dwarsdeur die hoofstukindeling sny.

¹⁴ Thompson noem as belangrike redes waarom *Sanctorum Communio* so moeilik verstaanbaar is die volgende: a) die swaarwigtige en dikwels obskure styl waarin dit, deels vanweë Bonhoeffer se ouderdom en deels vanweë die aard van sy tema, geskryf is; b) die ondeursigtigheid van die onderliggende metodologie as gevolg van 'n onsistematiese kombinerings van teologiese, filosofiese en sosiologiese perspektiewe in die basiese gedagtegang van die boek en c) die feit dat baie temas of sake wat in die eerste deel van die boek aan die orde kom, temas of sake

die kerk as kern van sy dogmatiese besinning nie; hy tematiseer ook die eiesoortige struktuur waarin dit as 'n verantwoordelike en geloofwaardige gemeenskap in die wêreld leef. As sodanig verteenwoordig *Sanctorum Communio* die eerste teoretiese artikulering en verantwoording van Bonhoeffer se groeiende geloof dat die kerk as 'n histories-empiriese instituut wel die ruimte vir die uitlewing van 'n egte Christelike lewe kan bied.¹⁵ Meer nog: vir Bonhoeffer bied die kerk in die uitlewing van sy boodskap ook die sleutel vir gelukkige saambestaan van alle mense op aarde. Om te begryp hoe Bonhoeffer hierdie siening ontwikkel het, moet *Sanctorum Communio* beoordeel word teen die agtergrond van die algemene kerklike problematiek van sy tyd.¹⁶ In meer as een opsig is *Sanctorum Communio* 'n vindingryke en oorspronklike poging van Bonhoeffer om teoreties daarmee in die reïne te kom en om die daaruit voortspruitende insigte, hoewel dan indirek, van toepassing te maak op die Duitse Kerk.

Dialektiese teoloë het die probleem van die kerk in dié tyd geformuleer as die soeke na ewewig in die spanningsvolle verhouding of dialektiek tussen 'n dogmatiese bevestiging van die kerk as *gemeenskap van heiliges* enersyds, en die alledaagse ervaring daarvan as 'n *menslik-empiriese realiteit* andersyds. Die vraag was of, en veral hoe dié twee dimensies van die kerk versoen kon word. Ten diepste was dit dieselfde probleem as dié waarmee Luther geworstel het toe hy gevra het hoe die gemeenskap van gelowiges tegelykertyd 'n gemeenskap van sondaars kan wees. Bonhoeffer verskil van ander wat hierdie dialektiek met verwysing na die historiese of psigologiese dimensies daarvan probeer oplos het. *Sanctorum Communio* is 'n vindingryke poging om hierdie dialektiek in sy *sosiale dimensie* te hanteer en op te klaar. Die grondvraag van Bonhoeffer se tesis is dus 'n vraag na **hoe die kerk as die gemeenskap van heiliges empiries as 'n sosiale instituut kan bestaan** (Berger 1962:57). In terme van die problematiek van sy eie kerk, kry die vraag by Bonhoeffer 'n verdere en meer konkrete toespitsing en lui dan:

"How can a church that, as a human community is by its very nature a community of wills, at the same time be a national church? Such is the sociological problem of the empirical Church (Ehrlich 1969:45).

veronderstel wat eers later in die teks behandel word (Thompson 1981:51 - 52).

- 15 Von Soosten toon in sy belangwekkende studie aan dat die vraag na die sosiale gestalte van die kerk in die middelpunt van *Sanctorum Communio* staan. Daarmee stel hy hom teen die kritiese minimalisering van die waarde van die empiriese kerk by die Reformatore. Vir hulle lê die wese van die kerk in die sakramente en die prediking. Hulle verwaarloos die nadenke oor die kriteria vir die konkrete gestalte van die kerk (Von Soosten 1992:13-15,43-90).
- 16 Vir die uiteensetting van die kerklik-teologiese debat wat Bonhoeffer met sy proefskrif wou behandel, val ons terug op Berger se uiteensetting (Berger 1962:55-57).

Teenoor Troeltsch en Barth wat albei, alhoewel om verskillende redes, die sigbare kerk en sy betekenis vir die wêreld gerelativeer het (Lange 1967:514-515), ontwikkel Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* 'n teorie waarin die waarde van die konkrete empiriese kerk volledig erken word, en waarin daar 'n noue samehang tussen die konkrete kerk en die wese van die kerk is.¹⁷ Trouens, as ons die wese van die kerk enigsins wil begryp, moet ons dit volgens Bonhoeffer altyd sien as 'n gespanne *eenheid* tussen die menslike en goddelike dimensies daarvan.¹⁸

Die *wonder* van die kerk waaroor Bonhoeffer dit deurgaans in sy ekklesiologiese besinning het, lê daarin dat terwyl die kerk 'n menslike instituut is, dit terselfdertyd die teenwoordigheid van God op aarde beliggaam.¹⁹ Anders gestel: terwyl ons glo dat die kerk 'n skepping van God is, bestaan dit as 'n empiriese gemeenskap, soos alle ander soorte gemeenskappe. Dit is nodig om hierdie wonder van die Christelike kerk te begryp, ten einde vry te kom van die twee klassieke misverstande wat telkens opduik wanneer daar oor die kerk besin word. Die een is die sg. historiserende misverstand en die ander die religieuse misverstand. Aan die een kant is daar diegene wat die kerk eensydig beoordeel op sy empiriese gestalte en dit daarom alleen as 'n religieuse gemeenskap betrag, en aan die ander kant is daar diegene wat eweneens eensydig konsentreer op die teologiese aanspraak van die kerk, en die kerk dan verwar met die koninkryk van God.²⁰

Die groot vraag was dus hoe om so oor die kerk te dink en te praat dat die noodwendige spanning tussen die goddelike wese en die menslike gestalte van die

17 In een van die nuutste en belangrikste bydraes oor Bonhoeffer se ekklesiologie wys Huber op a) die baie sentrale betekenis van die stryd om die samehang van die wese en gestalte, waarheid en bestaansvorm van die kerk in al die periodes van sy lewe en b) hoe dit die plek ("Ort") van die teologie en die kerk in die samelewing beïnvloed of weerspieël het (Huber 1985:169 - 204).

18 In 'n voordrag in 1932 oor die vraag wat die kerk is, spel Bonhoeffer op aangrypende wyse hierdie "dubbele" karakter van die kerk uit. Hy begin die voordrag met die stelling: "Was Kirche 'ist', lässt sich nur sagen, wenn man zugleich sagt, was sie vom Menschen her ist und was sie von Gott her ist. Beides gehört unlöslich zusammen. In dieser Doppelheit besteht ihr Wesen" (GS III:286 vv.).

19 Müller gee 'n mooi uiteensetting van die wyse waarop Bonhoeffer in sy vroeë werke die oorsprong, karakter en funksie van die kerk in verband stel met die openbaring van God in Jesus Christus. In *Sanctorum Communio* word die kerk as vorm van die openbaring direk in Christus, sy lewe en werk begrond, sodat dit bekend staan as: "Christus als Gemeinde existierend". In *Akt und Sein* word die kerk as kenteoretiese sleutel vir die verstaan en uitleg van die openbaringsgebeure daargestel. Daarmee poneer Bonhoeffer die kerk terselfdertyd as uitgangspunt en raamwerk vir alle teologiese besinning of nadenke oor God. In sy belangrike voorlesings oor die kerk in 1932, genaamd *Das Wesen der Kirche*, word die voorrangsposisie van die kerk as eksklusiewe toegang tot die openbaring onverswak gehandhaaf. Ook in die Christologie-voorlesings waar die betekenis van die Christusgestalte vir die struktuur van sy teologie na vore kom, bly Bonhoeffer vashou aan die voorstelling dat die gemeente die ontvanger en plek van die openbaring is (Müller 1980:156 - 157).

20 Oor dié misverstande skryf Bonhoeffer: "Beide aber erkennen nicht die Wirklichkeit der Kirche, die geschichtliche Gemeinschaft und gottgesetzt zugleich ist" (SC:79).

één kerk gehandhaaf bly; en dat dit so gehandhaaf bly dat dit nie omslaan in 'n dualistiese siening van die kerk, waar valslik onderskei word tussen o.a. 'n sigbare en 'n onsigbare kerk nie.

Later blyk dat die vashou aan hierdie spanningsvolle eenheid tussen die wese en gestalte van die kerk deurslaggewend is vir Bonhoeffer se siening oor die geloofwaardige getuigenis van die kerk in die wêreld. Vir Bonhoeffer is die kerk alleen geloofwaardig waar sy lewensvorm nie net ooreenstem met die waarheid wat hy verkondig nie, maar waar dit ook daadwerklik hierdie waarheid sigbaar vergestalt. Hierdie perspektief is die **grondmotief** van *Sanctorum Communio* en trouens ook van Bonhoeffer se latere nadenke oor en betrokkenheid by die kerk.

"Ausserdem ist Bonhoeffers strikt theologischer Ansatz seiner Ekklesiologie gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie seit 'Sanctorum Communio' bis zu 'Widerstand und Ergebung' durch das Ringen um den unlöslichen Zusammenhang von 'Wahrheit' und 'Existenzform' der Kirche geprägt ist" (Koegelenberg 1990:24).

In *Sanctorum Communio* vestig Bonhoeffer nie net 'n visie op die kerk as 'n instelling waarvan die wese en gestalte 'n noue samehang vorm nie. Die samehang word ook so beskryf dat die empiriese gestalte van die kerk die uitdrukking van en selfs die kritiese norm vir die wese daarvan word. Daarmee lê hy die eerste teoretiese grondslae vir die geloofwaardigheidsprobleem en ontwikkel hy ook kriteria vir 'n geloofwaardige getuigenis deur die kerk.

Presies hoe hy te werk gaan om daarby uit te kom, word duidelik wanneer ons die metodologiese uitgangspunt en werkswyse van *Sanctorum Communio* bestudeer.

2.2.3 Die konkrete kerk as aktualisering van en norm vir God se nuwe wil

Soos die subtitel van *Sanctorum Communio* aandui, is Bonhoeffer se vroeë studie oor die kerk 'n dogmatiese ondersoek van die sosiologie van die kerk.²¹ Hiermee onderneem Bonhoeffer iets wat min teoloë voor hom aangepak het. Dié werk lui 'n nuwe benadering tot die vraagstuk van die kerk in. **Teologiese en sosiologiese perspektiewe** op die kerk word hierin met mekaar verbind. Meer nog: die sosiale filosofie en die sosiologie word ingespan in die dogmatiese besinning oor die kerk. Daarmee sluit Bonhoeffer hom aan by die liberale tradisie van sy Duitse

21 Klaus-Martin Beckman som in 'n artikel oor *Communio Sanctorum* (1961:327-338) die opset en bedoeling van die boek bondig op wanneer hy skryf: "Nachdem Bonhoeffer im 1. Kapittel der SC eine Begriffsbestimmung von Sozialphilosophie und Soziologie durchgeführt hat, versucht er im 2. Kapitel, die sozialen Grundbeziehungs-begriffe im Verhältnis zum christlichen Personenbegriff im Blick auf die Kirche zu entwickeln. Von Anfang an ist das ganze Buch - auch in seinen soziologischen und sozialphilosophischen Teilen - auf einen theologischen Begriff von

leermeesters en oordeel hy, anders as die dialektiese teoloë van sy tyd, meer positief oor die waarde wat die sekulêre dissiplines vir die teologie kan hê. Trouens, vir Bonhoeffer is die insigte van die sosiale wetenskappe 'n noodsaaklike element van sy teologiese ondersoek na die eie aard van die kerk. Vir hom was die bydrae van dié wetenskappe onontbeerlik in die blootlegging van die grondliggende sosiale prosesse waardeur menslike instellings of institute ontstaan en funksioneer. Omdat die kerk, sosiologies betrag, 'n menslike instelling soos alle ander is, is insig in sy formele gemeenskapstruktuur en werkinge, soos die sosiologie dit beskryf, onontbeerlik vir die kerk se insig in sy eie aard.²²

Hierdie oortuiging korrespondeer met Bonhoeffer se beskouing dat al die belangrike Christelike grondbegrippe soos "persoon", "sonde", "oertoestand" en "openbaring" nie los te maak is van die sfeer van intermenslike ontmoeting en dialoog nie. Al dié begrippe het 'n sosiale gerigtheid en funksie. Hulle betekenis word bepaal met betrekking tot intermenslike gebeure, kortweg, in menslike sosialiteit. Aangesien die sosiale filosofie en die sosiologie hierdie dimensie van die lewe ondersoek en begripmatig blootlê, kan die teologie beswaarlik sonder die hulp van hierdie twee dissiplines klaarkom.²³ Dis daarom nie toevallig nie dat Bonhoeffer in die eerste hoofstuk van sy tesis met behulp van hierdie dissiplines sosiale grondbegrippe en perspektiewe ontwikkel waarmee hy die empiriese bestaanswyse van die kerk later beskryf.²⁴

der Kirche hin - nämlich 'Christus als Gemeinde existierend' - angelegt."

22. In sy voorwoord tot *Sanctorum Communio* beskryf Bonhoeffer die spesifieke hulp van die sosiale filosofie en die sosiologie soos volg: "Nur mit dieser Hilfe schien sich die Gemeindefeststruktur der christlichen Kirche dem systematische Verständnis erschliessen zu lassen" (SC:13).

23. "Je länger sich der Blick auf die Bedeutung der soziologischen Kategorie für die Theologie richtete, desto klarer trat die soziale Intention sämtlicher christlichen Grundbegriffe heraus. 'Person', 'Urstand', 'Offenbarung' lassen sich nur im Bezug auf die Sozialität voll begreifen" (SC:13).

24. Vir goeie bondige uiteensettings van hierdie sosiaalfilosofiese deel sien veral Berger (1962:57-65), Honecker (1963:125) en Von Hase (1959:26-29).

Die belangrikste perspektief in hierdie gedeelte is waarskynlik die gewig wat Bonhoeffer, in aansluiting by die insigte van sekere prominente sosiale filosowe, aan die persoonsbegrip toeken. Lg. vorm vir hom die basis vir die verstaan van 'n samelewing of gemeenskap. Die menslike persoon word nie net self sosiaal gevorm nie - dit bied ook die sleutel om die unieke aard en karakter van die gemeenskap as 'n selfstandige kollektiewe grootheid te verstaan. Soos die individu het die gemeenskap 'n eie wil, persoonlikheid en gees. Gevolglik gebruik Bonhoeffer dan ook regdeur sy tesis terme soos *wilsgemeenskap*, *objektiewe gees* en *kollektiewe persoon* om die wesenlike eienskappe van en selfs verskille tussen gemeenskappe aan te dui. Al die terme wil basies sê dat, alhoewel die gemeenskap gekonstitueer word deur die onderlinge wilsoptredes en aksies van individuele persone en dit ook insluit en weerspieël, dit veel meer is as die numeriese som van hierdie individuele dade. Dit vorm basies 'n konkrete eenheid, wat dieselfde struktuur as die individuele persoon vertoon, maar as 'n eie selfstandige *kollektiewe persoonlikheid* die lewe van die individu te bowe gaan. "Sie ist eine individuelle Kollektivperson, ein Gefüge über der Begegnung einzelner Wille" (Honecker 1963:128). Soos die individuele

Tog bly die hulp wat die sosiale wetenskappe kan bied by die verstaan van die kerk beperk. Hoewel die *formele* gemeenskapstruktuur van die kerk as sosiale instituut vanuit dié wetenskappe beskryf kan word, bied dit nie 'n greep op die wesenlike bestaansgrond of die 'diepste geheim' van die kerk nie. Gevolglik kan die sosiale wetenskappe nie werklik *inhoudelik* iets sê oor die eiesoortige gestalte van die kerk as 'n unieke gemeenskap van gelowiges nie. Wie die wese van die kerk wil verstaan, kan dit alleen teologies, d.w.s. in terme van sy eie belydenis en verkondiging doen (SC:80-85).

Vanuit die teologie is die kerk primêr 'n openbaringsrealiteit, die realisering van God se nuwe wil vir die mensdom, die liggaam van Christus op die aarde. Alhoewel hierdie werklikheid alleen van binne uit deur die geloof verstaan en derhalwe deur die teologie ontsluit kan word, beteken dit nie dat die wese van die kerk daarmee tot iets abstrak en selfs onsigbaar vervlugtig word nie. Juis die eskatologies-christologiese bepaaldheid van die kerk impliseer 'n eie konkrete gemeenskapsvorm (Huber 1973:108-109) - in so 'n mate dat die kerk binne Bonhoeffer se vroeë ekklesiologie eksemplaries as die oervorm van alle egte gemeenskap geld.

Hierdie moontlikheid bestaan omdat Christus se lewe, dood en opstanding meer as net 'n nuwe wending in die geskiedenis van die mensdom inlui. In Christus vind daar ook 'n *totale omsetting in die grondverhouding van ons gemeenskaplike lewe met mekaar* plaas. Die wyse waarop dit gerealiseer word, is deur die plaasvervangende lyding en opstanding van Christus. Soos die hele mensdom in Adam tot 'n val gekom het, word dit weer in Christus ingesluit by die gemeenskap van God en tot 'n nuwe mensheid herstel (SC:90-93). Hierin lê die bestaansgrond

persoon is die gemeenskap as kollektiewe persoon eties verantwoordelik en het dit 'n bepaalde geskiedenis. Dis spesifiek by sy eksplisering van die historiese dimensie van die menslike gemeenskap dat die grondliggende teologiese kader van waaruit Bonhoeffer na die wesenlike oorspang, dilemmas en uiteindelijke bestemming van die menslike gemeenskap kyk, die duidelikste na vore tree. Teologies gesien, kom die persoon eers tot sy doel en bestemming waar hy opgeneem is binne 'n gemeenskap wat soos hy onder die aanspraak van God leef. Die gemeenskap of die sosiale realiteit, soos dit sosiologies in die eerste gedeelte van Bonhoeffer se tesis beskryf word, is egter teologies verstaan, altyd 'n gebroke gemeenskap. Dit het die geskiedenis van die sondeval in die rug en die sonde omvat en affekteer nie net die lewe van die individuele persoon nie, maar ook die lewe van die gemeenskap as 'n kollektiewe persoon. Trouens by die ontdekking van sy persoonlike sonde, ontdek die individu terselfdertyd dat hy deel is van 'n sondige mensheid - die geslag van Adam. Deur Adam as die kollektiewe beliggaming van die sondige mensheid aan die orde te stel, begrond Bonhoeffer teologies waarom alle empiriese gemeenskapsvorme feilbaar en sondig is. Op dié punt word dit ook duidelik hoe Bonhoeffer se sosiaal-filosofiese eksplisering van die formele wese en karakter van die samelewing en die lokalisering daarvan binne die Bybelse perspektief op die geskiedenis van die sondeval, die noodsaaklike *agtergrond* vorm vir die introdusering van die kerk as oplossing vir dié wesenlike dilemma van die gemeenskap en die menslike geslag as geheel.

vir die Christelike kerk. Dit verklaar wat Bonhoeffer bedoel as hy sê dat die kerk Jesus Christus is wat as gemeente bestaan (Prenter 1965:264).

Namate die Heilige Gees hierdie Christusdaad in die lewe van die gelowiges aktualiseer, word die sosiale betrekkinge in die gemeente en derhalwe ook die konkrete gestalte van die gemeente daardeur gekarakteriseer. Die kerk bied 'n leefwyse waarin christene soos hul Heer, **met en vir mekaar leef**. Bonhoeffer beskryf treffend hoe die lewenstyl van gelowiges wat vir mekaar leef op drie maniere in die lewe van die kerk vorm kry, te wete in daadwerklike hulpverlening, voorbidding en sondevergifnis (SC:106 - 128).²⁵

In sy beskrywing van hierdie nuwe grondverhoudinge wat in die kerk deur die Heilige Gees geaktualiseer word, word presies duidelik watter rol Bonhoeffer binne die teologie aan die sosiologie toeken. Alhoewel die swakheid van Bonhoeffer se metode²⁶ hier waarskynlik die duidelikste blyk, betree hy nogtans hiermee ook metodologies 'n nuwe weg. In plaas daarvan dat hy, in lyn met die tradisionele werkswyse van die liberale teologie, die sosio'ologiese aspekte van die kerk binne die kader van die godsdienssosiologie ter sprake bring en ondersoek, bring hy die insigte van die sosiale wetenskappe oor na die kader van die dogmatiek, spesifiek om die wese van die kerk in sy konkrete dimensies toe te lig. Dit bring mee dat Bonhoeffer nie net 'n dogmatiese ondersoek na die sosiologie van die kerk voorlê nie, maar in werklikheid 'n eie Christelike sosiaalfilosofie ontwikkel. Dit lei verder daartoe dat die algemeen sosiologiese perspektiewe op die gemeenskap en die samehangende siening van die persoon as grondslag daarvan, binne die dogmaties-teologiese visie van die kerk 'n splinternuwe inhoud bekom. Trouens, vir Bonhoeffer kry alles wat ons van ons gemeenskap en van ons self weet, binne die kerk as nuwe gemeenskap 'n nuwe betekenis.

25 Von Hase (1959:31) sê tereg dat ons hier by die sentrum van Bonhoeffer se denke oor die kerk staan: "... weil er in der Stellvertretung ihre Wesenstruktur sieht, bemüht er sich um der Klärung der soziologischen Begriffe". Volgens Huber (1985:175) is dit dan ook die punt waar die fundamentele samehang tussen die wese en die sosiale gestalte van die kerk sy oorsprong het. "Aus diesen Geistbegriff orientierten ekklesiologischen Bestimmungen leitet Bonhoeffer in einem nächsten Schritt Aussagen über die soziale Gestalt der Kirche ab; die der Kirche eigentümlichen Sozialbeziehungen ergeben sich aus ihrem theologisch erfassten 'Wesen'".

26 Die vernaamste kritiek teen die vryse waarop Bonhoeffer die sosiologie aanwend, is dat dit binne sy dogmatiese ondersoek gedomineer word deur sy vooringename teologiese visie op die wese van die gemeenskap. Die gevolg is dat empiriese data nie werklik aan bod kom nie. Die selfstandige bydrae wat die sosiologie kan lewer, gaan verlore. Die basiese gesprek voltrek hom eerder tussen sosiale filosofie en dogmatiese teologie wat maklik aanleiding gee tot spekulasie (Berger 1962:58-59). Wat as sosiologie figureer, word niks meer as 'n stuk apologetiek om Bonhoeffer se tese dat die kerk die teenwoordigheid van Christus vergestalt, te bewys en te verdedig nie (Peters 1987:172). Vir 'n meer algemene evaluering van die waarde en swakhede van *Sanctorum Communio* sien Wolf-Dieter Marsch (1984:88 - 90).

"In der Lehre von der Kirche wird alles bisher zum Person - und Gemeinschaftsbegriff Gesagte zusammen-gefasst, begründet und zugleich überwunden; überwunden insofern als sich in der Neuschöpfung Kirche Person und Gemeinschaftsform ändern. Bonhoeffer stellt also den Kirchenbegriff dar, indem er von Schritt zu Schritt fragt, in welcher Weise die im Sozialphilosophischen und soziologischen Teil entwickelten Strukturen der Person und der Gemeinschaft in der Kirche umgestaltet werden" (Mayer 1969:60).

Dit spreek vanself dat hierdie visie op die wese van die kerk en die wyse waarop dit in *Sanctorum Communio* vir die sosiale wetenskappe beskryfbaar gemaak is, verreikende implikasies sou hê vir die *status* wat die konkrete institusionele kerk in hierdie vroeë stadium van Bonhoeffer se denke gehad het. Dit het beteken dat die gemeenskap van die gelowiges in beginsel nêrens anders te vind is as in die konkrete en feilbare gemeenskap van sondaarmense met mekaar nie. Hier openbaar God sy andersheid aan die wêreld.

"Bonhoeffer's blunderness of an argument insists that the community of salvation is nowhere else but here, that the communion of saints is nowhere but in the concrete and contrary communities of sinful men, that the otherness ('transcendence') of God is not somewhere else beyond the realm of human ken, but here in the graceful opening and gift of one person to another".²⁷

Die empiriese kerk as 'n gemeenskap waarin mense vir mekaar leef, was dus in alle opsigte die sigbare vergestaltung van God se bedoeling met die wêreld - die aktualisering van God se nuwe wil vir die mensdom. Hier breek die koninkryk van God self deur. Selfs al was dit nog voorlopig so dat die *peccatorum communio* voortbestaan in die *sanctorum communio*, is die gemeente as "objektiewe gees"²⁸ die draer en openbaringsmedium van die Heilige Gees. Dit bring mee dat vir Bonhoeffer die *kritiese norm* vir die waarheidsgehalte van die kerk nie soseer die woordverkondiging is nie, maar wel die konkrete gestalte wat die woord in die kerk self aanneem.²⁹ Die kerk is m.a.w. alleen kerk waar die plaasvervanging van Jesus konkreet in die institusionele gestalte daarvan weerspieël word.

27 Volgens Day (1975:57) wil al die argumente in *Sanctorum Communio* hierdie een sentrale gedagte ondersteun.

28 Die begrip "objektiewe gees" is 'n Hegeliaanse term wat Bonhoeffer gebruik om die eksterne invloed van die gemeente as kollektiewe persoon op sy individuele lede aan te dui (Berger 1962:63).

29 Op die punt wyk Bonhoeffer af van die reformatoriese woordteologie. Anders as by lg. word die Woord nie meer as draer van die Heilige Gees gesien nie, maar aan die objektiewe gees van die kerk as draer en werktuig van die Heilige Gees gebind. Die gevolg is dat die kritiese norm vir die gestalte van die kerk nie meer geleë is in die Woord nie, maar in die kerk self (Honecker 1963:133).

"Mag die empirische Gestalt noch so fragwürdig sein, sie bleibt als solche Kirche, solange Christus in seinem Worte gegenwärtig ist ... *Der Leib Christi ist sowohl reale Gegenwart in der Geschichte, als auch Norm für seine eigene Geschichte*" (SC:142).

Veral met die oog op die komende kerkstryd was hierdie insig van kardinale belang. Dit het o.a. beteken dat die suiwer verkondiging van die Woord alleen nie voldoende was om as waarmerk vir die kerk te geld nie. Ook in sy konkrete gestalte is die kerk geroep om Christus wat as gemeente of gemeenskap bestaan, nie te verloën nie. Plaasvervanging moet konkreet word in spesifieke omstandighede teenoor spesifieke mense. 'n Kerk wat sku is om in te tree vir veronregtes - in Duitsland se geval was dit, soos later sou blyk, die Jode - is nie 'n ware of gehoorsame kerk nie (Von Hase 1959:33).

Hierdie beskouinge oor die gestalte van die kerk bied 'n verklaring vir die basiese samehang tussen Bonhoeffer se Christologie en sy ekklesiologie, wat sy latere uitsprake oor die kerk kenmerk. Daarmee word ook die kriterium vir die ware of dan geloofwaardige gestalte van die kerk wat hy regdeur sy lewe sou beklemtoon, as plaasvervangende diensbaarheid aan ander uitgespel. Vir Bonhoeffer - en hierin haal hy vir Augustinus aan - was dit moontlik dat die ware kerk in hierdie opsig in 'n enkele persoon of 'n familie se getuienis teenwoordig is (SC:145). Dit word later 'n rigtinggewende gedagte in sy eie besluite oor hoe om die kerk se getuienis geloofwaardig uit te leef.

Bonhoeffer se beklemtoning van die empiriese kerk as konkrete uitdrukking van en norm vir God se openbaring in Christus, verklaar sy optimisme t.o.v. die Duitse volkskerk se potensiaal om 'n ruimte vir die realisering van God se koninkryk te wees. Dit verklaar ook sy pleidooi vir geduld en liefde met die swakhede van die empiriese kerk. Weliswaar is daar omstandighede waar die kerk nie langer 'n volkskerk darf wees nie - "... wenn die Kirche in ihrer volkskirchlichen Art nicht mehr das Mittel sehen kann, zur Freiwilligkeitskirche durchzudringen" (SC:149-150). In dié vroeë stadium was Bonhoeffer egter daarvan oortuig dat die grootste krag van die kerk juis in sy historiese en volkskerklike aard lê. Gevolglik is *Sanctorum Communio* veral 'n teologiese apologie vir die onvermydelike volksaard van die kerk, ondanks die feit dat dit reeds die kriterium vir die ware gestalte van die kerk inhoudelik as 'n plaasvervangende lewenstyl ten behoeve van ander aandui.

Bonhoeffer se aandag aan die wonder dat die realiteit van die nuwe gemeenskap in Christus reeds leef en werksaam is in die empiriese gestalte van die kerk, is egter meer as net 'n regverdiging van die sigbare volkskerk van sy dag. Die skynbaar

suiwer akademiese ondersoek na die wese van die empiriese kerk is uiteindelik ook 'n oproep aan hierdie kerk om deur die geloof sy ware identiteit te ontdek en bewustelik daarmee saam te val. Die kerk moet so o.a. sy wesenlike band met die samelewing ontdek en dan maksimaal daaraan diensbaar wees.

"In dieser Perspektive läuft Bonhoeffers dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche auf eine wissenschaftliche *Paraklese* der zeitgenössische Kirche hinaus; sich selbst zu glauben, bei sich selbst zu bleiben, sich selbst in ihrer empirischen Gestalt als die Wirklichkeit Gottes in der Wirklichkeit dieser Welt im Glauben ernstlich wahrzunehmen ... Das Fürsein der Kirche liegt in ihrem Kirchesein und Kirchesein, in ihrer Selbstwahrnehmung, Selbsterbauung, Selbstverwirklichung" (Lange 1967:523).

Met die politieke magsoorname van Hitler in 1933 en die geweldige effek wat dit op die lewe van die Duitse Kerk gehad het, begin 'n nuwe fase in Bonhoeffer se betrokkenheid by en nadenke oor die kerk. In dié tyd word die legitimiteit van die bestaan van die Duitse volkskerk geërodeer deur die kerk se openlike simpatie vir Hitler, en sy bereidheid om die gesag van die staat sonder meer volledig te aanvaar. Op die kritieke punt waar die egtheid van die kerk se getuienis, in terme van Bonhoeffer se teorie, getoets kon word, faal die kerk. Sy lewensvorm en gestalte maak hom ongeloofwaardig. In so 'n tyd word Bonhoeffer gedwing om die aard van sy betrokkenheid by die kerk te heroorweeg en om nuut na te dink oor die getuienis en praktiese lewe van 'n ware Belydende Kerk. Die kerkstryd, soos dit bekend sou word, was in meer as een opsig vir Bonhoeffer 'n stryd om 'n geloofwaardige kerklike bestaansvorm en handeling in 'n tyd van aanvegting. In wat volg, sal ek beskryf hoe dié kerkstryd verloop het, en hoe die kriteria wat Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* ontwikkel het, daardeur geraak is.

2.3 DIE STRYD OM 'N BELYDENDE KERK: GELOOFWAARDIGHEID GELEE IN GEHOORSAAMHEID AAN DIE KONKRETE GEBOD VAN CHRISTUS

Bonhoeffer se groeiende bewuswording dat die kerk 'n spesifieke verantwoordelikheid t.o.v. eietydse sosiale en politieke vraagstukke het, het 'n nuwe fase in sy nadenke oor die kerk ingelui. Sy vikariaatsjaar in Barcelona en sy daaropvolgende blootstelling aan die kerk en aan teologiese debatvoering in Amerika, het hierin 'n betekenisvolle rol gespeel. Meer as enige iets anders was dit egter die gebeurtenisse in Duitsland self wat hom tot nuwe betrokkenheid by die kerk sou beweeg. Nuwe vrae oor die relevansie en integriteit van die empiriese kerk is opgeroep deur die traagheid en onvermoë van die Duitse Kerk, en later ook die ekumene, om die onreg en magsug van die Naziregering profeties te beoordeel

en te hanteer.³⁰

Dit was duidelik dat daar in dié tyd, anders as wat Bonhoeffer tot in daardie stadium gevisualiseer het, 'n kloof tussen die sg. empiriese en verwerklikende kerk begin ontwikkel het.³¹ Tussen wat die empiriese kerk gesê en gedoen het en wat hy in terme van sy belydenis moes wees, was daar 'n gaping. Die aanvaarding van die Ariërparagraaf wat persone se etnisiteit norm vir toelating tot die kerklike ampte gemaak het, het die aanspraak van die Duitse volkskerk dat dit ware kerk is, ongeldig gemaak. Hierdie ontwikkeling het nie die legitimiteit van Bonhoeffer se vroegste visie op die empiriese kerk as die vergestaltung van God se nuwe wil vir die mensdom, opgehef nie. Die vraag was of en in watter mate die empiriese kerk binne die destydse heersende onreg en misleiding bereid was om hierdie wil, sy diepste identiteit, te vergestalt. Was die Duitse kerk bereid en daartoe in staat om in navolging van Christus in te tree vir die onderdrukte Jode en Christus se vrede te soek, selfs teen die imperialistiese oorlogsbeleid van Hitler in? Dit was die sentrale probleem in die tweede fase van Bonhoeffer se lewe. Die interdisiplinêre debat van *Sanctorum Communio* is nou opgeskort, terwyl die grondmotief van die boek, nl. die vraag na die verhouding tussen die waarheid wat die kerk verteenwoordig en die bestaansvorm waarin die kerk leef, baie meer prominent geword het (Huber 1985:171).

Anders as in die tyd van *Sanctorum Communio* toe die teoretiese vraag na die verstaanbaarheid van die wonder dat die ware kerk in die empiriese kerk aanwesig is, sentraal was, was die vraag nou: hoe word die empiriese kerk ook ware kerk? Hoe kon die kerk sy belydenis oor sy eie aard daadwerklik uitleef in die unieke situasie waarin hy homself bevind het? Anders gestel: hoe kon die empiriese kerk as liggaam van Christus verwerklik word op so 'n manier dat dit 'n geloofwaardige bydrae lewer tot die oplos van die groot sosiale en politieke vraagstukke van die tyd?³²

In antwoord op dié vraag begin Bonhoeffer deur middel van 'n verskeidenheid voordragte, preke, voorlesings en geskrifte 'n teorie ontwikkel vir realistiese, maar onverskrokke kerklike handeling. Kenmerkend van hierdie geskrifte is dat

30 Vir 'n mooi bondige uiteensetting van die belangrike oorgange in Bonhoeffer se lewe en hoe dit sy betrokkenheid by die kerk geraak het, sien Bethge (1969b:11-35).

31 "In der Sprache von 'Sanctorum Communio': Aktualisierte Kirche und empirische Kirche treten gleichsam auseinander, ihre Identität für den Glauben ist nicht mehr assertorisch festzustellen, sie wird von Grund auf problematisch. Die Tiefe dieser Problematik wird Bonhoeffer in seinem Aufsatz 'Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft' (GS II:217vv.) am Problem der Wortverkündigung aufzeigen" (Lange 1967:525-526).

32 Alles wat Bonhoeffer tydens die kerkstryd gedink, gedoen en geskryf het, staan volgens Lange (1967:526) in die teken van hierdie verwerklikingsprobleem.

Bonhoeffer daarin nie soseer die onderskeie strategieë vir kerklike optrede beredeneer nie, maar wel die ter sake teologiese gronde vir sodanige optrede. Voorop in Bonhoeffer se denke van dié tyd, is die soeke na wat kan dien as grondslag vir 'n waaragtige en konkrete kerklike getuienis.³³ Die **bergrede** kom in hierdie fase van Bonhoeffer se lewe in die sentrum van sy teologiese besinning te staan, en dit lewer ook die motiewe op grond waarvan hy die kerk tot spesifieke aksie oproep. Dit het vir 'n bevrydende en geloofwaardige optrede van die kerk se kant beslissend geword dat die **konkrete gebod** van Christus vir daardie uur onderskei word, en dat daarvolgens gehandel word. In dié tyd kry Bonhoeffer se teologie 'n baie opvallende praktiese inslag wat, namate die kerklike en politieke situasie versleg het, al hoe meer intens word. Sy beoefening van die teologie is doelbewus gerig op die lewe en optrede van die Christelike gemeenskap waarvan hy homself toenemend deel gevoel het (Day 1975:161-163).³⁴ Persoonlik ervaar Bonhoeffer dat hy vir die eerste maal die eise van die evangelie behoorlik verstaan. Vandaar die nuwe betrokkenheid by en intensiewe fokus op die kerk, en die gepaardgaande konkretisering van sy teologie (Bethge 1985:153-156). Persoonlike navolging van Christus en onvoorwaardelike gehoorsaamheid aan sy opdragte word die groot tema van sy nadenke in hierdie tyd. Navolging vorm die grondslag vir die lewe van die kerk as 'n strydende en belydende gemeenskap in die destydse samelewing (Huber 1985:182).

Hierdie afdeling gaan dié ontwikkeling by Bonhoeffer na. Die uitgangspunt is steeds dat sy teologiese ontwikkeling nou saamhang met 'n verskeidenheid gemeenskappe en sosiaal-politieke situasies waarin Bonhoeffer hom bevind het. Sy teologie het daaruit ontwikkel, en is met die oog op sulke konkrete omstandighede beoefen.

2.3.1 Barcelona: die konkrete kerk en die noodsaak vir etiek

Die tydperk vanaf Bonhoeffer se vikariaatsjaar in Barcelona (1928) tot en met sy terugkeer uit Amerika (in 1931) kan algemeen beskryf word as 'n tyd waarin daar by hom 'n merkbare verskuiwing was na die spanningsvolle sfeer van die institusionele kerk as 'n eiesoortige menslike gemeenskap. Tydens dié periode was

33 "Die Erfahrung des Kirchenkampfes schloss es aus, das Bonhoeffer eine Theologie der Volkskirche entwickelte. Zugleich forderte sie ihn zu Ansätzen einer (höchst praktischen!) Theorie kirchlichen Handelns heraus". Hierin maak Bonhoeffer nouliks uitsprake oor strategieë vir optrede, "...sondern ausschliesslich zu den Gründen und Zielen kirchlichen Handelns...Seine allgemeine Überlegungen solien Entscheidungsgründe liefern, nicht die Erfolgsaussichten bestimmter Handlungsstrategien abwägen" (Huber 1985:183-184).

34 Die opskrif van die hoofstuk in Day se tesis wat handel oor die periode van die kerkstyd lui heel gepas: "Community and Command" (Day 1975:165 vv)

daar nog weinig sprake van 'n volskaalse stryd om 'n geloofwaardige getuigenis van die kerk. Dit het egter geleidelik tot Bonhoeffer begin deurdring dat kerkwees die maak van duidelike keuses inhou, en dat dit groot opofferinge en selfs pynlike konflik kon meebring.

Bonhoeffer was tydens die jaar in **Barcelona** afgesny van die sosiale geborgenheid en akademiese stimulering van Berlyn. Hy het meer as tevore bewus geraak van die geweldige sosiale en kulturele krisis van sy tyd en van die onvermoë van die kerk om daarop te reageer. Hy was veral geskok oor die armoede en skreiende ongelykhede in 'n stad soos Barcelona. In sy eie gemeente was die meerderheid lidmate nasionaal-gesinde, konserwatiewe, middelklas besigheidslui (Bethge 1985:71). Dié stand van sake en die kritiese gevoel wat dit by Bonhoeffer teenoor die institusionele kerk gewek het, het egter nie sy idealisme oor die kerk as 'n tuiste vir die haweloses en eensames geblus nie. In lyn met die insigte wat in sy tesis verwoord is, bly die kerk vir hom 'n gemeenskap waarin mense veronderstel is om mekaar wedersyds te help, te ondersteun en te vergewe. So 'n kerk, so stel hy dit aangrypend in 'n preek in 1928 (Dudzus 1984:165-173), bied hoop en betekenis aan die hele samelewing. Dié wete was egter binne die konkrete situasie waarin Bonhoeffer hom bevind het, nie genoeg nie. Mense wat Christus bely, moet daadwerklik so 'n soort gemeenskap wees. Bonhoeffer se ekklesiologiese interesse in dié tyd word daardeur gekenmerk dat hy by die kerk aandrang op konkretisering van sy wese, deur 'n gemeenskap te wees wat hoop en betekenis vir die samelewing bied.

"For Bonhoeffer in the Barcelona parish, the question of the church is not an intellectual question, but a demand that we become this community. This means letting go of the 'bourgeois rug', and coming to the aid of the needy ... Bonhoeffer looked to christians thus to constitute the church so that the whole world might become the community of God's people" (Day 1975:129).

Sy gevoel vir die noodsaak daarvan dat die kerk homself as kerk sal verwerklik, bring mee dat Bonhoeffer vir die eerste maal bepaalde etiese vrae ernstig begin oorweeg. Hoe weet die christen watter weg om te volg in die groot sosiale en ideologiese verwarring van sy tyd? Na watter aanspraak moet hy luister? Hoe moet hy optree? Reg aan die einde van sy verblyf in Barcelona het Bonhoeffer hierdie vrae probeer beantwoord in 'n voorlesing, "*Grundfragen einer christlichen Ethik*" (GS V:156-180).

Bonhoeffer se etiese gedagtegang was toe nog baie fragmentaries en individualisties. In 'n groot mate weerspieël dit 'n persoonlike worsteling by

Bonhoeffer om tot klaarheid te kom oor sy eie identiteit en verantwoordelikheid as Christen. Daarom was sy etiese besinning hoofsaaklik ingestel op begronding en aanmoediging van vrye, verantwoordelike en selfs waagmoedige optrede van die individuele Christen. Dit bly egter in gebreke om die groter sosiaal-maatskaplike probleme van sy tyd te beoordeel. Trouens, sy onkritiese aanvaarding van sekere beginsels, soos die godgegewe reg van volke tot mag, gee aan sy etiese nadenke in dié tyd 'n konserwatiewe inslag. Dit bring selfs mee dat hy oorlog regverdig (GS V:169-173).

Nogtans het ons hier 'n eerlike poging om die Christen te help om sy godgegewe vryheid op 'n verantwoordelike wyse teenoor ander uit te leef. In baie opsigte dui Bonhoeffer met hierdie beskouinge reeds die parameters aan waarbinne sy etiese besinning sou ontwikkel. Hy het 'n afkeer van algemene beginsels as uitgangspunt vir etiese optrede, en hy is oortuig dat dit nodig is om dit te waag en keuses te maak in die spanning en onsekerheid van menslike nood en lyding, omdat God mense daartoe roep en bevry (GS V:178-180). Dié beskouinge word later grondperspektiewe in sy teologie en veral in sy visie van 'n geloofwaardige kerk. Bonhoeffer se evaringe in Amerika het in hierdie ontwikkeling 'n deurslaggewende rol gespeel.

2.3.2 Akt und Sein: die kerk as kenteoretiese toegang tot die openbaring

Voor sy studiereis na Amerika in 1930, het Bonhoeffer eers vir bykans 'n jaar na Berlyn teruggekeer. In die tyd groei sy politieke bewustheid. Saam met sy familie neem hy die ontwaking van 'n nuwe Duitse nasionalisme en die kritieklose rol van die Protestantse Kerk daarin waar. Tog vermy Bonhoeffer in hierdie stadium alle politieke en sosiale aksies. Ondanks sy kerklike werk in Spanje staan hy steeds afsydig teenoor die kerk. As assistent-lektor in teologie wy hy hom uitsluitlik aan sy akademiese werk en voltooi hy sy Habilitationsschrift, "*Akt und Sein*" (Day 1975:140). Hoewel die stuk Bonhoeffer se preokkupasie met akademiese teologie illustreer, is dit tog relevant ten opsigte van sy latere worsteling met die kerk. Belangrike insigte wat van kardinale belang was vir Bonhoeffer se poging om die Belydende Kerk aan sy roeping te bind en dit aan te moedig tot 'n geloofwaardige getuigenis, is hier reeds verwoord. Verskeie daarvan word later in sy briewe uit die tronk teruggevind.

Soos in *Sanctorum Communio*, vorm die kerk die hooftema van hierdie werk. In *Akt und Sein* word die kerk steeds vanuit 'n teologies-sosiologiese hoek bekyk (Honecker 1963:147). Dit word beskryf as Christus self wat in die gestalte van die gemeenskap met en vir die ander teenwoordig is. Tog vind Bonhoeffer se

besinning oor die kerk hier binne 'n nuwe konteks plaas. Ander vrae kom na vore. Wat nou voorop is, is die vraag na die inherente aard van die openbaring, die wyse waarop dit ons bestaan raak en dus ook geken kan word.³⁵ Daarby is die vraag na die funksie van die teologie en sy verhouding tot die geloof van groot belang.

In aansluiting by die heersende diskussie tussen wat Bonhoeffer noem die aktualistiese en ontologiese denke oor die locus, die aard en kenbaarheid van God se openbaring, poneer hy dat die kerk die enigste ware toegangsoord of kenteoretiese sleutel tot God se openbaring is. As liggaam van Christus is die kerk 'n eenheid van *Akt und Sein* (Von Hase 1959:34-35). In die kerk kom die eksistensiële impak en aansprake van God se openbaring in Christus en die unieke sosiale vorm wat dit in die lewens van mense aanneem, bymekaar.

"Erst in der Gemeinde selbst kann Offenbarung in ihrem eigentlichen existenzbezogenen Sein begriffen werden" (AS:112).

Ten diepste vind die gemeente sy oorsprong in die verkondiging. Dit kom tot stand waar mense sonder voorbehoude direk reageer en handel op die momentele aansprake en eise van die evangelie. Terwyl die Christelike gemeenskap deur hierdie direkte daad of handeling van geloof gekonstitueer word, vorm dit egter tegelykertyd die sfeer waarbinne die voortgaande geloofshandeling en -lewe van die individu afspeel. Dit beteken vir Bonhoeffer dat die individuele christen se lewe nooit los van die gemeenskap van gelowiges kan wees nie. Daar ontdek hy sy identiteit. Daar leer hy/sy glo. In voortgaande luister na en reaksie op die verkondiging ontwikkel hy/sy die etiese onderskeidingsvermoë om God se wil uit te leef. So word die kerk, of dan die gemeenskap van gelowiges, die onmisbare sleutel tot ware kennis van God se openbaring.³⁶ Teologie wat nadink oor die openbaring word so 'n funksie van die kerk.

Hierdie perspektiewe vorm deel van 'n teoretiese raamwerk waaruit Bonhoeffer in sy latere stryd met die Duitse Kerk ryklik put. Veral sy siening van geloof as 'n "*actus directus*" - in onderskeiding van 'n "*actus reflexus*" - waardeur die ware Christelike gemeenskap gevorm word, bly regdeur sy teologiese ontwikkeling belangrik (Reuter 1990:183; Feil 1971:83-85). Ons staan met die introduksie van

35 Volgens Reuter (1990:23) gee Bonhoeffer self 'n aanduiding van die probleem waarom dit in "Akt und Sein" gaan wanneer hy vra: "Wie gestaltet sich der Offenbarungsbegriff, wenn er aktmässig, und wie, wenn er seinsmässig ausgelegt wird?"

36 "In der Gemeinde ist daher der Gegensatz von 'Glauben an' und 'Sein in' aufgehoben. Innerhalb der Gemeinde wird der Christ von einem Netz der Sozialität umfassen. Die Gemeinde trägt den Einzelnen, darum *ist* er, darum *glaubt* er. Das soziologische Verständnis der Gemeinde als Gesamtperson, als der Christus praesens führt zu einer Ontologie des glaubenden Erkennens in der Kirche" (Honecker 1963:146).

hierdie onderskeiding in *Akt und Sein* nie by 'n drastiese oorgang in Bonhoeffer se teologiese ontwikkeling nie. Nogtans weerspieël die erns waarmee Bonhoeffer hierdie onderskeiding so vroeg reeds beskryf, hoe belangrik dit vir hom is dat Christene en die kerk nie alleen teoretiseer oor die inhoude van die geloof nie, maar dit ook uitleef. Die teologie is die herinnering van die kerk aan sy wese en bestemming, soos uitgedruk in die dogmas van die kerk. Dit help die kerk om in ooreenstemming daarmee te preek en te leef. So het die onderskeiding tussen die "*actus directus*" en die "*actus reflexus*" reeds die verskuiwing van Bonhoeffer se prioriteite van 'n akademiese refleksie oor die kerk tot 'n daadwerklike betrokkenheid by die kerk as 'n Christelike gemeenskap, voorberei (Day 1975:144). Sy besoek aan Amerika kort hierna het hierdie oorgang meer konkreet ingelui.

2.3.3 Amerika: van fraseologie tot werklikheid

Die tyd wat Bonhoeffer in **Amerika** deurgebring het, het in meer as een opsig 'n deurbraak in sy teologiese ontwikkeling gebring. Sy behoefte aan 'n soort geloof wat hom daadwerklik op die konkrete lewe sou rig, is hier gestimuleer en in 'n groot mate selfs bevredig. Sy teologiese premisse soos weerspieël in sy eerste geskrifte, dat bybelse begrippe sosiaal verstaan moet word, het binne die pragmatiese konteks van Amerika nuwe bevestiging en inhoud gekry. Vir die eerste maal het die sosiaal-politieke implikasies van die evangelie en die gepaardgaande ontdekking dat die groot historiese en sosiale vraagstukke van die samelewing ook die verantwoordelikheid van die kerk en die breë christendom is, by hom tuisgekom (Duchrow 1986:39-40). So het verskillende mense en ervarings in Amerika bygedra tot die eerste groot wending in sy lewe. Alhoewel dit eers in Duitsland sigbaar geword het in sy lewe, is dit hier in Amerika voorberei. Hyself beskryf die wending as 'n afkeer van fraseologie tot dit wat meer konkreet en werklik is.

As gasstudent aan die Union Theological College in New York, het Bonhoeffer vir die eerste maal in aanraking gekom met die meer *pragmatiese inslag van die Amerikaanse teologie*.³⁷ Met William James se beskouinge as uitgangspunt, was die beslissende kriterium vir wetenskaplike denke die werkbaarheid eerder as die waarheid van 'n saak (GS 1:90-93). Dit het 'n besondere soort impak op die teologie en die lewe van die kerk in Amerika gehad. Dit het o.a. meegebring dat die vakke van die praktiese teologie baie prominent binne die teologiese leerplan

37 Vir 'n goeie insig in Bonhoeffer se vernaamste indrukke tydens sy studietyd aan Union se Teologiese Fakulteit, sien die verslag wat hy vir die "Kirchenbundesamt" in Berlyn opgestel het (GS 1 1965:84-103).

was. Die vraag na die boodskap van die kerk is nouliks gestel. Organisasoriese vrae was voorop (GS 1:89). Die kerk was daar nie 'n besondere soort gemeenskap van gelowige Christene nie, maar 'n organisasie soos alle ander. Die prediking was oppervlakkig en fundamentalisties (GS 1:91-95). Die sistematiese teologie wat deur Niebuhr e.a. beoefen is, het nou aangesluit by die gedagtes van die *social gospel*.³⁸ Groot klem is gelê op die verkondiging van Jesus as uitdrukking van God se wil vir hierdie aarde. Sy interpretasie van die dekalog in die bergpredikasie en veral die wyse waarop hy dit self uitgeleef het, geld as model vir ons eie lewe (GS 1:108).

"Das social gospel ist Evangelium der Tat, weltzugewandt, praktisch" (GS 1:109).

Die invloed van die pragmatisme op die Amerikaanse denke, teologies en in die algemeen, was duidelik sigbaar in die lewensuitkyk van die studente met wie Bonhoeffer in die tyd in aanraking was. Vir hulle is vriendskap gebou op 'n gees van welwillendheid eerder as 'n eerlike soeke na die waarheid (GS 1:85).

Dis te verstane dat Bonhoeffer, gegee sy agtergrond en skoling, krities sou wees teenoor die Amerikaanse pragmatisme. Die grondleggers daar was vir sy besef Pelagiaans, selfs aanhangers van Protagoras, en het weinig verstaan van die Pauliniese en Lutherse Christendom. Hulle verwaarlosing van die waarheidsvraag het vir Bonhoeffer 'n verklaring gebied vir die teologiese situasie en die wyere Amerikaanse lewenstyl.

"Dass Wahrheit nicht mehr die innere Kraft besitzt, Gemeinschaft zu zerreißen und gerade dadurch aufzubauen und fruchtbar zu machen, d.h. durch scheinbare Lebensferne wirklich lebensnah zu sein, ist mir eine soziale Folge des Pragmatismus" (GS 1:92).

Tog het Bonhoeffer ook positiewe waardering gehad vir die Amerikaanse lewensopset en teologie. Die erns waarmee die sosiale werklikhede geanaliseer is en die wyse waarop prakties en teologies geworstel is om afdoende antwoorde en oplossings vir sosiale probleme te verskaf, het 'n groot indruk op hom gemaak (GS VI:191-193). In dié opsig was die *social gospel*, ondanks ander tekortkominge (GS 1:110), vir Bonhoeffer meer as net 'n modegril. Dit was 'n eerlike poging om die sosiale intensie van Christus se boodskap te begryp en die kerk, spesifiek ook die

38 In 'n kort opstel oor die "social gospel" meld Bonhoeffer dat, alhoewel die Amerikaanse Christendom nie volledig - soos wat verkeerdlik in Europa geglo is - met dié term beskryf kon word nie, die geestelike invloed van die "social gospel" op die intellektuele kringe in Amerika sterker as enige ander kerklike invloed was (GS 1:104-111).

gewone lidmate, tot gehoorsaamheid daaraan op te roep.³⁹ Terselfdertyd het dit die eensydighede van die Europese teologie blootgelê. Die ideaal vir Bonhoeffer was dat daar saamgewerk moes word (GS 1:60-61), dat die eenheid van die Christendom ernstig geneem moes word (GS 1:74).

Die belang van die ontdekking en uitlewing van die sosiale betekenis van die evangelie is verder by Bonhoeffer ingeskerp deur twee besondere *vriendskappe*. Die eerste was met 'n Amerikaanse negerstudent, Frank Fischer. Deur hom het Bonhoeffer die omstandighede van swartmense in die voorstad Haarlem ontdek. Vir ses maande het hy elke Sondag 'n erediens daar bygewoon. Hy het weekliks 'n groep jongmense ontmoet en hulle huise besoek. Vir Bonhoeffer was dit van die mees vormende ervaringe van sy verblyf in Amerika (GS 1:97). Dit het hom in staat gestel om die ware gesig van Amerika te sien, wat verberg is agter die mooi grondwetlike bepalinge dat almal vry en gelyk geskape is (GS VI:184,192). Hier, meer as in die wit kerke, het hy die evangelie gehoor en beleef hoe mense in 'n verskeidenheid vorme spontaan en openlik van sonde, genade, liefde en die hoop op 'n ewige lewe getuig (GS 1:97). In Haarlem het Bonhoeffer ervaar dat geloof naas die sosiale, ook 'n emosionele en selfs 'n liggaamlike dimensie het (Wind 1990:50)

Die tweede vriendskap wat Bonhoeffer se teologiese insig sou verbreed, was met die Franse predikant, Jean Lasserre. Lasserre, 'n oortuigde pasifis, het saam met Bonhoeffer aan die Union College studeer. Soos Bonhoeffer het hy gesoek na wêreldwyls die goddelike genade konkrete beslag in ons lewe kan kry (Bethge 1977:113). Vir Lasserre was die bergpredikasie 'n riglyn: die Christen moet gewillig wees om die konkrete aansprake daarvan te hoor en uit te leef. Selfs al hou dit in dat natuurlike nasionale gevoelens gerelativeer en die kerk se grense herdefinieer moet word, is dit die weg wat die Christen onvoorwaardelik moet inslaan. Lasserre het Bonhoeffer in hulle gesprekke hiermee gekonfronteer.

"... er (Lasserre) besteht darauf, dass Christsein 'ganz einfach' bedeutet, dem Gebot Jesu Folge zu leisten und die Gemeinschaft der Christen glaubwürdig über alle Grenzen hinweg zu praktizieren" (Wind 1990:51).

Hierdie gedagtes was aanvanklik vir Bonhoeffer vreemd, maar het op die ou end diep en bevrydend op hom ingewerk. Dit het o.a. daartoe gelei dat hy sy eie

39 In sy positiewe evaluering van die "social gospel" skryf Bonhoeffer soos volg: "Der unerbittliche Ernst, mit dem hier die praktische soziale Notlage gezeigt und die Christenheit in ihren Dienst gerufen wird, ist der entscheidende Beitrag des amerikanischen Christentums zum Verständnis der christlichen Botschaft in der ganzen Welt" (GS 1:110).

interpretasie van die bergpredikasie herondersoek het. Soos Lasserre het hy tot die slotsom gekom dat die bergpredikasie, anders as die opvattinge waarmee hy grootgeword het, nie soseer 'n antwoord op die persoonlike verlossingsnood van die individu bied nie, maar wel aanwysing bevat vir die omvorming van die samelewing. 'n Kerk of Christendom wat hierop agslaan, is onvermydelik opgeneem in dié proses. Bonhoeffer se aansluiting by Lasserre in dié verband het nie oornag van hom 'n pasifis gemaak nie. Nogtans het sy ontmoeting met Lasserre die bergpredikasie na die sentrum van sy teologiese denke geskuif. Bonhoeffer se fokus op die bergpredikasie was moontlik die belangrikste gevolg van sy besoek aan Amerika (Day 1975:160). Daarna het dit die paradigma gevorm in terme waarvan hy sy teologiese nadenke met die oog op die groot sosiale en politieke probleme van sy samelewing gekonkretiseer het. Dit het die basis geword van wat hy as geloofwaardige optrede van die kerk gevisualiseer het. In lyn hiermee het Bonhoeffer self hom almeer begin identifiseer met Jesus se vredesgebod. Dit het vinnig die belangrikste vraagstuk van sy lewe en denke geword.

"His encounter with Lasserre, this first ecumenical confrontation, transformed his academic knowledge of Lutheran ethics into a committed identification with Christ's peace teaching" (Bethge 1985:113).

Dat hierdie gedagtes Bonhoeffer diep geraak en ook 'n oorgang in sy lewe ingelui het, word duidelik uit 'n brief wat hy 'n ruk later aan sy broer geskryf het. Daarin verklaar hy:

"Ich glaube zu wissen, dass ich eigentlich erst innerlich klar und aufrichtig sein würde, wenn ich mit der Bergpredigt wirklich anfinde, Ernst zu machen ..." (GS IV:70).

Hoe ingrypend die Amerikaanse aksent op die konkrete werkbaarheid van ons geloof op die etiese implikasies van die evangelie vir Bonhoeffer was, blyk nêrens duideliker as met sy besoek aan Barth kort na sy terugkeer uit Amerika nie. Die vraagstukke van die etiek en die gesagvolle proklamasie van God se geboorte deur die kerk het nou sterk by Bonhoeffer geleef (Bethge 1985:135). Anders as Barth, het Bonhoeffer uitgesproke aangedring op konkrete leiding oor die Christen en die kerk se verantwoordelikheid in die wêreld. Was dit moontlik vir die kerk om die konkrete gebod van God vir sy tyd te proklameer? Waarin sou dit bestaan? Sou versuim in dié verband heenwys na 'n wesenlike beperking of sou dit 'n teken van verval en verlies aan identiteit beteken? Bonhoeffer het na sy besoek aan Amerika meer as tevore gevra na die gesag en die geloofwaardigheid van die kerk en die

implikasies daarvan vir sy eie naderende bediening.⁴⁰

In die geheel het Bonhoeffer se verblyf in Amerika sy basiese oortuiging dat die effek van God se Woord in die konkrete werklikheid sigbaar moet wees, versterk (Bethge 1985:122). Hy het die verantwoordelikheid van die kerk om hierdie Woord konkreet uit te dra en uit te leef, skerp as ooit besef. Die groot vraag was hoe presies hierdie Woord in die lewe en verkondiging van die kerk konkreet beslag moes kry. Wat moes die kerk doen om 'n gesaghebbende en betroubare draer van God se Woord te wees? Die politieke situasie in Duitsland sou hierdie vrae aan die kerk opdwing en ook mettertyd 'n antwoord eis. Hoe dit gebeur het, blyk uit wat volg.

2.3.4 Berlyn: die teoloog word 'n belydende Christen

Terug in Duitsland het Bonhoeffer as privaatdosent aan die Universiteit van Berlyn gewerk en ook 'n jeugpos in sy kerk bekleed. Dit was gou duidelik dat daar 'n groot verandering in sy lewe plaasgevind het. Alhoewel Bonhoeffer self nie baie daaroor gepraat het nie, was sy nuwe toewyding aan die saak van die evangelie en die kerk sigbaar vir almal wat naby aan hom beweeg het. In 'n brief wat Bonhoeffer in die wintermaande van 1935-36 aan 'n goeie vriendin geskryf het, praat hy openlik oor die verandering in sy lewe. Vir die eerste maal voel Bonhoeffer dat hy 'n Christen is wie se lewe aan die kerk behoort. Hier is hy geroep om hom ter wille van die vredesboodskap van die kerk, te wyl aan die vernuwung van die kerk en sy ampte. Omdat dié wending die raamwerk vorm vir sy verdere worsteling met die kerk, haal ek 'n gedeelte uit sy brief vollediger aan. Dit verklaar o.a. sy nuwe roepingsgevoel en die ywer waarmee hy hom nou by die aktiwiteite en lotgevalle van die kerk ingewerp het.

40 Bethge skryf in dié verband aangrypend oor die verskil tussen Barth en Bonhoeffer. Dit val op dat hy die dringendheid van Bonhoeffer se behoefte aan 'n konkrete woord van die kerk se kant in verband bring met die probleem van gesag en geloofwaardigheid. "In direct contrast to Barth, to preserve the majesty of God from being cheapened in the pulpit, he concentrated on the terrifying proximity of an actively intervening God and wanted to proclaim him in the concretion of grace-filled commandment. So the man who faced the master was still half a systematician while the other half was burdened with the problem of the authority and credibility of his approaching ministry...But did this pull towards a concrete expression of command not impose demands on the church and its ministry? On what was it to rely for its authority? This raised the whole weighty problem of its authority and credibility. It was this that Bonhoeffer meant...The 'tenacious questions' about authority and credibility grew deeper and called for an answer in life. He sought for it both personally in his private life and ecumenically in his church life" (Bethge 1985:138-141).

"Ich stürzte mich in die Arbeit in sehr unchristlicher Weise ... Dann kam etwas anderes, etwas, was mein Leben bis heute verändert und herumgeworfen hat ... Ich hatte schon oft gepredigt, ich hatte schon viel von der Kirche gesehen, darüber gerädet und gepredigt - und ich war noch kein Christ geworden ... Ich weiss ich habe damals aus der Sache Jesu Christi einen Vorteil für mich selbst ... gemacht ... Daraus hat mich die Bibel befreit und insbesondere die Bergpredigt. Seitdem ist alles anders geworden ... *Da wurde es mir klar, dass das Leben eines Dieners Jesu Christi der Kirche gehören muss*, und Schritt für Schritt wurde es deutlicher, wie weit das so sein muss ... Dann kam die Not von 1933. Das hat mich darin bestärkt. Ich fand nun auch Menschen, die dieses Ziel mit mir ins Auge fassten. *Es lag mir nun alles an der Erneuerung der Kirche und des Pfarrerstandes* ... Der christliche Pazifismus, den ich noch kurz vorher ... leidenschaftlich bekämpft hatte, ging mir auf einmal als Selbstverständlichkeit auf ... Vor mir steht der Beruf. Was Gott daraus machen will, weiss ich nicht ..." (GS VI:369).

Bethge dui die verskuiwing by Bonhoeffer aan as 'n proses waarin die teoloog vir die eerste maal 'n Christen geword het (Bethge 1985:153-156). Hierdie nuwe toewyding aan die kerk met die oog op 'n meer praktiese uitlewing van sy christenskap het nie die einde van Bonhoeffer se teologiese arbeid beteken nie; intendeel, daarna, en veral in die periode van die kerkstryd, het Bonhoeffer van sy heel belangrikste akademiese werk gedoen. Anders as vroeër was dit egter nou nie meer 'n doel in sigself nie.

Namate die politieke situasie versleg het en die kerk se lewe daardeur geraak is, het Bonhoeffer se teologie, afgesien van die praktiese impetus wat die bergpredikasie daaraan verleen het, ook 'n nuwe doelbewuste gerigtheid op die plaaslike situasie en die kerk se rol daarin gekry. Hy kon die luukse om as 'n kerklik onbetrokke student in die spanningsvrye milieu van die universiteit 'n afgeronde teorie oor die kerk te ontwikkel, nie meer bekostig nie. Bonhoeffer steun steeds op sy vroeëre insigte; die historiese en empiriese gestalte van die kerk bly sentraal. Ook die kriteria vir 'n ware of Bybelse gestalte van die kerk bly van krag. Hitler se beleid t.o.v. die kerk verplig Bonhoeffer egter nou om nuwe motiewe m.b.t. die kerk se getuieis te oorweeg. Temas soos navolging, belydenis, boetedoening en die kruis kom sterker na vore. In sy stryd teen die ideologie van die nasionaal-sosialisme moes Bonhoeffer van dag tot dag in nuwe situasies die vereiste reaksie van die kerk en die gronde daarvoor nuut bedink en toets. Gevolglik neem sy ekklesiologiese denke in die tyd die karakter aan van 'n teorie vir kerklike handeling (Huber 1985:183).

Die toets vir die waarde van die teologie het nou nie meer gelê in die teoretiese opheldering van die wese van die kerk nie, maar in die praktiese gestaltegewing daaraan; dus in sy vermoë om van dag tot dag riglyne vir die regte optrede te

verskaf. Die bevordering van 'n geloofwaardige interpretasie en uitlewing van die Christelike boodskap het vir hom deurslaggewend geword (Bethge 1969b:20-21). Dit bring mee dat van Bonhoeffer se vernaamste teologiese perspektiewe in die tyd nie sistematies in boekvorm verskyn het nie. Met sy buitengewone werk- en konsentrasievermoë was dit wel vir hom moontlik om later terugskouend sy worsteling en nadenke in die periode op te teken in *Nachfolge* en *Gemeinsames Leben*. Vir die grootste gedeelte van die tyd het sy besinning egter in voortgaande konfrontasie met die gebeurtenisse van elke dag plaasgevind. Die neerslag daarvan kry ons in 'n verskeidenheid voordragte, preke, briewe en lesings. Hieruit blyk in watter noue eenheid lewe en denke, konteks en teologie nou in Bonhoeffer se nuut ontwikkelende kerklike teorie saamgekom het. Dit was inderdaad 'n teologie in en vir die situasie (Huber 1985:185).

In wat volg, sal ek aan die hand van die verskillende voordragte, lesings en preke van die vernaamste perspektiewe op die kerk sistematiseer wat Bonhoeffer in die tyd ontwikkel het. Uiteraard sal dit geskied in noue samehang met die kerklike en politieke ontwikkelinge van daardie tyd, asook die kontekste waarin Bonhoeffer hom afwisselend bevind het. Hieruit sal duidelik word dat die kerk vir Bonhoeffer op hierdie kritieke tydstip in die geskiedenis alleen eg en geloofwaardig kon wees as hy bereid was om hom onvoorwaardelik te onderwerp aan die gesag van Jesus Christus en sy Woord. Bonhoeffer se ekklesiologie word in dié tyd toenemend bepaal deur sy christologiese insigte. In die praktyk is van die kerk verwag dat dit nie sou skroom om sy geloof in Christus as die enigste gesag in sy lewe openlik en onbeskaamd te bely en die konsekwensies daarvan moedig te dra nie. Bonhoeffer was oortuig dat die kerk deur so 'n belydenis sou toon dat dit die gebod van God vir die uur verstaan, en ook dat dit bereid is om met die volle inset van sy empiriese bestaan daaraan gehoor te gee. In die kerkstrydperiode is die geloofwaardigheid van die kerk se getuienis grootliks getoets aan sy *bereidheid om in antwoord op die Woord van God vir die uur, sy belydenis in Christus konkreet te artikuleer en uit te leef*. Dit is die sentrale gedagte van 'n verklaring wat Bonhoeffer in 1933 saam met 'n groep studente gemaak het as protes teen die Arierparagraaf.

"Die Stimme der Kirche wird desto vernehmlicher, je entscheidener sie sich zu Christus als Herr bekennt" (GS II:56).

Die verhouding tussen die waarheid wat die kerk verkondig en die bestaansvorm waarin die kerk dit uiteleef, het die kritieke tema van hierdie periode geword. Bonhoeffer se bydrae tot die besinning oor hierdie tema is te vind in sy boek oor die gemeenskapslewe in Finkenwalde en in sy gedagtes in "*Nachfolge*", die

neerslag van sy worsteling met die kerk in daardie tyd (Huber 1985:182).

2.3.4.1 Verskeie voordragte en geskrifte: 'n teorie vir kerklike optrede

Die eerste paar jaar na sy terugkeer uit Amerika (1931-33) het Bonhoeffer hoofsaaklik in drie verskillende sferes beweeg, te wete die universiteit, die plaaslike kerk en die ekumene (Robertson 1989:87-105; Bethge 1985:130-189). In dié tyd sou hy sy nuut ontwikkelde insigte en ervarings teologies en eksistensiële beter integreer en dit met die oog op die komende kerkstryd konsolideer. Die aard van die krisis wat met Hitler se bewindsoorname sou aanbreek, was toe nog nie voorsienbaar nie; nogtans het die maatskaplike probleme, politieke onsekerheid en opvallende irrelevansie van die kerk plaaslik en ekumenies Bonhoeffer daartoe gedwing om opnuut te besin oor die betekenis en rol van die kerk (Lange 1967:523-524). Sy nuwe toewyding aan die saak van die evangelie en kerk was geensins bedoel om tot 'n knusse binnekerklike bestaan te lei nie. Terwyl hy hom toegewy het aan sy werk as studentekapelaan in Charlottenburg, sy konfirmasieklas en 'n jeugklub in Berlyn, het hy toenemend aandag gegee aan die maatskaplike en sosiale verantwoordelikheid van die kerk. Dit het die tema vir sy teologiese nadenke geword. Sy briewe, voordragte en lesings van dié tyd laat blyk dat die kerk vir hom in die sentrum van die lewe tuishoort - dáár moet dit op 'n konkrete wyse die gebod van God verkondig en uitleef (GS 1:63-64; Bethge 1985:189).

Dis opvallend dat Bonhoeffer se eerste publieke aandrang daarop dat die kerk in die gewone lewe 'n sentrale funksie moet vervul, in ekumeniese kringe gemaak is. By 'n teologiese konferensie in Duitsland het hy die belang van 'n belydenis, spesifiek t.o.v. die vredesvraagstuk, behandel. Hy wys o.a. op die gevaar van konfessionele relatiwisme en die noodsaak om buigsaam te wees t.o.v. konfessionele absolutisme. Op 26 Junie 1932 by 'n vergadering van die Lutherse Wêreldalliansie in Cernohorske Kupele voer hy dié gedagtes verder. In 'n voordrag getitel *Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit* (GS 1:140-161) spreek Bonhoeffer sy besorgdheid daaroor uit dat die invloed van die wêreldkerk, wat vir hom 'n vorm van die kerk self is, in Duitsland verdring is deur die opkomende gees van nasionalisme (141). Dit sou alleen kan verander as die kerk nie net in die algemeen tydlose beginsels verkondig nie, maar ook spesifiek die geboorte van God wat vir die hede geld (145). Om dit te doen sou beteken dat die kerk die teologiese grondslae van sy bestaan en van sy boodskap nuut moes oorweeg. Waarvandaan haal die kerk bv. die woord of gebod wat dit moet spreek? Op watter gesag word dit gedoen? Wat is die inhoud daarvan vir 'n bepaalde uur? (148). Vir Bonhoeffer

staan dit vas dat die gebod alleen van Christus kom (150), dat dit ons oproep tot vrede (152) en dat 'n kerk wat hierdie woord dra, dit in groot ootmoed moet doen, bewus van sy eie verskeurdheid en skuld. Alleen so skep dit hoop vir die wêreld (158).

In Augustus 1932 verduidelik Bonhoeffer in 'n voordrag, *Ansprache in Gland* (GS I:162-170), sy sterk verwagting dat die ekumeniese kerk die konkrete gebod van God vir die samelewing van sy tyd sal proklameer. Hierdie versugting hang saam met sy siening dat die ekumeniese kerk meer is as net 'n organisasie wat namens die kerk sekere doelwitte moet najaag. Dit is 'n bepaalde gestalte van die kerk self. As die kerk 'n lewende getuie van God se vrede in 'n ontredde wêreld wil wees, of as dit die magte wat die wêreld bedreig, wil besweer, moet dit sy eie sondigheid en versuim aanvaar, en in volledige gehoorsaamheid die gekruisigde Christus volg.

"Der Weltbund ist die Gemeinschaft der auf den Herrn hören Wollenden ... er ist die um die Sündhaftigkeit der Welt und der Christenheit wissende Kirche, die alles Gute von Gott erwartet, und diesem Gott gehorsam sein will in der Welt" (GS 1:166).

In die somersemester van 1932 verwoord Bonhoeffer van sy belangrikste gedagtes oor die kerk in 'n reeks voorlesings, bekend as *Das Wesen der Kirche* (1932:1-79). Daar in antisipeer hy reeds die effek van die naderende politieke veranderinge op die lewe van die kerk. Hy identifiseer en ekspliseer sterker as in *Sanctorum Communio* die ekklesiologiese perspektiewe en motiewe wat vir die geloofwaardige getuie en relevante bestaan van die kerk in 'n krisistyd belangrik sou wees. Die lesings was volgens Day (175:178-179) paradigmatis vir vinnige en doelgerigte optrede in die kerkstryd. Dit was die eerste reeks voorlesings wat daadwerklik praktiese konsekwensies uitgespel het. Hier rondom het die groep ontstaan wat later bekend sou word as die Bonhoefferkring. Die groep het temas soos dié van geloof en navolging, wat vir die komende kerkstryd van groot belang sou wees, bespreek. Hulle het dikwels naweke saam in Bonhoeffer se vakansiehut in Biesenthal deurgebring. Hier is die grondslae gelê vir die latere inrigting van die broederhuis in Finkenwalde (Dudzus 1971:10-11).

In *Das Wesen der Kirche* kry Bonhoeffer se Christologiese beskouinge 'n sterker dominerende rol t.o.v. die ekklesiologie as in *Sanctorum Communio*. Die plaasvervangende werk van Christus soos dit gerealiseer is in die inkarnasie, die vervulling van die wet, die kruis en die opstanding, bepaal die eiesoortige gestalte en struktuur van die kerk. Soos in *Sanctorum Communio* is die kerk nog steeds die beliggaming van Christus op die aarde, maar Christus staan as Heer nou ook

teenoor die kerk. In Hom vind die kerk die oriëntasiepunt en gesag vir sy getuienis en lewe (WDK:10). Die effek van die politieke realiteite op die kerk en die noodsaak om daarop te reageer, het Bonhoeffer mettertyd daartoe gebring om die Christologiese grondslae van die kerk se bestaan deegliker te analiseer. Sy Christologie-lesings (GS III:166-242) het dus spoedig gevolg.

Das Wesen der Kirche lê in aansluiting by die Christologie, groter klem op die *betrokkenheid van die kerk in die wêreld*. Juis omdat Christus mens geword het en so sy heerskappy in die wêreld uitoefen, hoort die kerk in die wêreld. Op grond van die mensgeworde Christus se teenwoordigheid in die kerk, is die kerk nie 'n vae ideaal nie, maar 'n werklikheid in die wêreld - 'n stuk wêreldwerklikheid (DWK:70). Ter wille van Christus en veral ter wille van werklike mense moet die kerk wêreldlik wees. Dit beteken uiteraard nie 'n onkritiese identifisering met enige moraliteit of lewenshouding nie. Die kerk bly ten slotte Christelik. Hierin lê die grense van sy wêreldlikheid. Dit beteken nie dat die kerk reeds sigbaar 'n gemeenskap van heiliges los van die wêreld is nie. As gemeenskap van gedooptes bly dit steeds 'n gemeenskap van sondears. Deur af te sien van enige aanspraak op 'n sigbare heilige lewe, word die kerk solidêr met die wêreld en toon die kerk dat dit die wêreld selfs beter verstaan as wat die wêreld homself verstaan (71).

Hierdie perspektief op die wêreldlikheid van die kerk lei tot 'n verdere gesigspunt met betrekking tot die kerk, wat later gedurende die kerkstryd van groot belang sou wees. Die kerk is nie net deel van die wêreld nie, maar het ook 'n bepaalde *plek* (21-23) in die wêreld. Hierdie plek is dié van Christus se teenwoordigheid in die wêreld. Daarvolgens behoort die kerk homself as die sentrum van die wêreld te verstaan. Midde in die alledaagse lewe moet die kerk leef en handel. Omdat God hierdie plek aan die kerk toewys, kan die sentrum van die wêreld, uiterlik gesien, selfs op die periferie van die lewe, d.w.s. by die minder bevoorregte of verstoteling lê. Die probleem van die bestaande kerk is egter dat dit te kerklik wil wees; dat dit nie tuis voel op plekke wat nie sigbaar 'heilig' is nie. Daardeur verloor die kerk sy ware plek en word dit, volgens Bonhoeffer, *oordloos* - vervreem van homself en die wêreld. Die gevolg is dat dit net nog tuisvoel by die bevoorregtes. In sy godsdienst ken die kerk alleen die nood van kleinburgerlikes. Van die breër nood van mense weet of begryp so 'n kerk min. Dan rangeer die kerk homself uit na die rand van die lewe. Vandaar beoordeel en veroordeel hy mense en hul vrae. Daardeur word die kerk vir baie veragtelik en ongeloofwaardig. Alleen waar die kerk homself oopstel vir God se Woord en daaraan gehoorsaam is, herwin hy sy ware plek in die sentrum van die wêreld.

"Kirche, Gemeinde ist dort, wo das Wort Gottes über die ganze Wirklichkeit vernommen, geglaubt und wo ihm gehorcht wird" (WDK:25).

'n Verdere saak waarna Bonhoeffer in *Das Wesen der Kirche* verwys en wat 'n kardinale rol in die kerkstryd sou speel, was die *belydenis* van die kerk (56-58). Vir Bonhoeffer is die belydenis deel van die *disciplina arcana* van die kerk en hoort dit allereers binne die gemeenskap van gelowiges tuis. Deur openlike en ware belydenis van geloofswaarhede onderskei die gemeente haar van die publiek en grens sy haar van die wêreld af. As antwoord op die Woord wat God se heerskappy oor die wêreld proklameer, het die belydenis egter ook 'n funksie na buite. Volgens Bonhoeffer is die daad die eerste belydenis van die Christelike gemeente voor die wêreld. Alleen waar die daad 'n mag geword het, sal die wêreld ook na die woordbelydenis verlang.

In Duitsland het dit nie lank geduur voordat so 'n daad-belydenis van die kerk gevra is nie. Trouens, die behoefte aan so 'n belydenis het so dringend geword, dat Bonhoeffer se kerklike en teologiese aktiwiteite gaandeweg gefokus was op die aandrang dat die kerk erns met sy belydenis moes maak. Die kerk moes die impikasies daarvan vir die uur bedink en dit uitleef. Die politieke gebeure van 1933 het direk hiertoe aanleiding gegee.

2.3.4.2 Die Nasionaal-Sosialistiese bedreiging

Met die bewindsoorname van Hitler op 30 Januarie 1933 is Bonhoeffer se lewe in 'n nuwe koers gedwing. Alhoewel dit nie vir hom nodig was om drastiese aanpassinge t.o.v. sy persoonlike oortuiginge of teologie te maak nie, was dit oorweldigend duidelik dat aksie voorrang bo akademiese diskussie moes geniet. Die egtheid van Bonhoeffer se kruisteologie, en die kerklike lewe gebaseer daarop, sou getoets word aan sy vermoë om teen die aanslag van die Nazi-ideologie trou te bly aan homself.

"... it was imperative to relinquish the shelter and the privilege of the academic rostrum as well as 'the protected rights and duties of the ministry' if the strength of weakness was to be authenticated" (Bethge 1985:192).

Vir 'n goeie insig in die Nazis se beleid t.o.v. die kerk bly Visser't Hooft se notas van 1941 oor die situasie van die kerk in Europa belangrik. Daarin skryf hy o.a. oor die doel van die Nazis:

"It is to make the Church into an innocuous sect which is imprisoned in its churchbuilding and cannot exert any influence in public life" (GS

VI:532).

Volgens De Gruchy (1972:128) het die Nazi-ideologie die kerk basies op twee vlakke bedreig. Sous wat die meervlakkigheid van hierdie bedreiging uitgekristaliseer het, het die twee fronte waarteen Bonhoeffer sy weerstand sou rig, nl. die regering en die kerk, duideliker geword. Die Nazi-ideologie het deur die verwerping van die gesag van die Bybel en die reformatoriese belydenisskrifte die grondslae van die Christelike geloof ondermyn. Op 'n meer subtile vlak het dit onder die dekmantel dat dit die Evangeliese Kerk wou verenig, vernuwe en relevant wou maak vir die lewe en aspirasies van die Duitse volk, die kerk onderwerp aan sy eie rassistiese vooroordele. Daarin was dit 'n aanval op die orde en struktuur van die kerk. Uiteindelik het dit niks minder beoog nie as die totstandkoming van 'n eie, rassuiwer nasionale rykskerk - een waarin Katolieke, Lutherane en Gereformeerdes met die hulp en inspirasie van Adolf Hitler verenig sou word. Hierdie aanslag op die kerk het veral sigbaar geword in twee kwessies wat die lewe van die kerk ingrypend sou raak en die uiteindelijke stryd in en om die kerk sou bespoedig (De Gruchy 1972:133).

Die eerste kwessie het ontstaan rondom die sg. *Führerbeginsel* wat 'n gesagstruktuur soortgelyk aan dié van die Naziregime vir die kerk gevisualiseer het. Die invoering van dié beginsel in die kerk het gelei tot die aanstelling van 'n ryksbiskop wat heerser oor die verenigde rykskerk sou wees. Dis merkwaardig dat Bonhoeffer net twee dae na Hitler se bewindsoorname in 'n radio-voordrag getitel *Der Führer und der einzelne in der jungen Generation* (GS II:22-38) reeds gewaarsku het teen so 'n verdraaide vorm van leierskap en die valse vorm van gesag wat daaraan kleef.

Die kwessie wat egter die diepste ingegryp het in die lewe van die kerk en 'n allesbepalende toets geword het vir die erns waarmee die kerk bereid was om sy roeping uit te leef, was die invoering van die omstrede *Ariërparagraaf*. Onderliggend aan die wet of paragraaf was die geloof dat ras, volk en nasie lewensordeninge was wat van God kom. Sy wil is dat die mens dit in stand moes hou (Robertson 1989:112).

Hitler het voorgegee dat die kerk en Christendom deur die aanvaarding van so 'n paragraaf gesterk sou word in die rol van onaantasbare fondament vir die volk se morele lewe (Bethge 1985:202). Hierdie regeringsvoorstel het die kroon gespan op die aanvaarding van 'n reeks diskriminerende wette wat na die afbrand van die "Reichstag" op 27-28 Februarie teen die Jode gemik was (Bethge 1985:197vv). In lyn met die *Nie-Ariese wet* wat Jode uit die staatsdiens geweer het, het die

Ariërparagraaf in die kerk alle Jode, ook die wat Christene was, die reg tot lidmaatskap én toegang tot die verskillende ampte ontnem.

2.3.4.3 Bonhoeffer se reaksie: solidariteit met die Jode as toets vir die kerk se geloofwaardigheid

Met die introdusering van die Ariërparagraaf in die kerk is die algemene diskriminasie teen die Jode wat destyds oral posgevat het, nie net deurgevoer tot in die kerk nie; dit is ook deur die Duitse Christene goedgekeur en gelegitimeer. Die wese en die integriteit van die kerk is daarmee op die spel geplaas. In terme van Bonhoeffer se siening is die struktuur van die kerk daardeur aan 'n vreemde wet, die wet van ras en volk onderwerp, in plaas van aan die wet van God. Daarmee het die kerk sigself vervreem van sy eie oorsprong. Die noodsaaklike samehang tussen die waarheid wat die kerk verkondig en die lewensvorm waarin hy dit uitleef, is daardeur grondig versteur. Die geloofwaardigheidskrisis van die Duitse Kerk en later ook van die Belydende Kerk, het in die beoordeling van die Ariërparagraaf die skerpste na vore getree. Die vraag was of die kerk bereid was om sy belydenis teenoor die Nazi-ideologie ten behoeve van die vervolgte Jode te handhaaf en uit te leef.

"Angesichts des Arierparagraph stellt sich also die Frage nach dem Verhältnis zwischen der ganzen unteilbaren Wahrheit und der Existenzform der Kirche in besonderer Zuspitzung. Die Zusammenhang zwischen beide wird gerade zerstört, wenn die Existenzform der Kirche statt dem gnädigen Gebot Gottes einem fremden Gesetz unterstellt wird" (Huber 1985:186).

Vroeg in April, kort na die instel van 'n boikot teen Joodse besighede en die implementering van die nie-Ariese wet vir die rekonstruksie van die professionele staatsdiens, het Bonhoeffer die vraagstuk uitvoerig beoordeel in 'n voordrag *Die Kirche und der Judenfrage* (GS II:44-53). Volgens hom konfronteer die Ariërparagraaf die teoloog met twee probleme nl. (i) die kerk se beoordeling van die staat se optrede en (ii) die opdrag t.o.v. die Jode wat daaruit voortkom. Albei vrae kan alleen beantwoord word vanuit 'n juiste kerkbegrip: die kerk moet sy eie identiteit goed verstaan en ernstig neem (44). Bonhoeffer sit die onderskeid in roeping van kerk en staat, asook die grense tussen beide uiteen. Hy beskryf dan drie soorte optrede wat die kerk teenoor die staat kan oorweeg (45-49).⁴¹

Eerstens behoort die kerk *die legitimiteit van die staat se optrede te bevraagteken*.

41 Hierdie uiteensetting sluit aan by twee ander geskrifte waarin die kerk se verhouding teenoor die staat uiteengesit word, te wete "Dein Reich komme" (GS III:270vv.) en "Was ist Kirche" (GS III:286-291). Aldrie is in hulle siening konserwatief (De Gruchy 1972:131).

Die staat moet dus opgeroep word tot verantwoording vir sy dade.

Tweedens moet die kerk *hulp verleen aan die slagoffers* van die staat se optrede. Dit moet wonde verbind, seëls van diegene wat nie tot die Christelike gemeente behoort nie. Bonhoeffer het nie daaraan getwyfel nie dat t.o.v. die Joodse vraagstuk hierdie eerste twee moontlikhede verpligte opdragte vir daardie uur was (GS II:49). In so 'n solidariteit met die Jode sou die kerk presies op die plek wees waar God dit wil hê. Hier kon sy ware identiteit getoon word. Dit sou konkrete uitdrukking gee aan die Bybelse hoop, en aan die verkondiging dat die kerk eers waarlik kerk is, waar Jood en Duitser saam onder die Woord verkeer (50-53).

Die derde moontlike optrede vir die kerk teenoor die staat, nl. *direkte politieke handeling*, is meer ekstreem en word 'n opsie wanneer die staat in die uitoefening van sy roeping nie na behore reg en orde in stand hou nie. Sodanige versuim van die staat kom na vore waar 'n groep onderdane hulle regte verloor, of waar die staat ingryp in die wese en verkondiging van die kerk deur 'n verbod op Jodesending en deur die uitsluiting van gedoopte Jode uit die gemeente. Daarmee is die kerk in 'n *status confessionis* geplaas, en is hy verplig om direkte politieke handeling te oorweeg. In Bonhoeffer se eie woorde:

"Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen" (GS II:48).

Hoewel dit later verander het, was hierdie laaste moontlikheid vir Bonhoeffer in die vroeë dertigerjare bloot 'n teoretiese droom (Bethge 1985:209). Boonop, so het hy geglo, was dit 'n besluit wat alleen deur 'n Evangeliese konsilie geneem kon word (GS II:49). T.o.v. direkte politieke aksie deur die kerk het Bonhoeffer dus aanvanklik, in aansluiting by Luther se tweerykeleer, 'n konserwatiewe siening gehandhaaf.

Bonhoeffer se visie t.o.v. ware en geloofwaardige kerklike optrede is verskerp toe hy ras as kriterium vir diskriminasie teen die Jode begin bevraagteken het, en oor die kerk se taak in hierdie verband besin het. Blote besorgdheid oor die lidmaatskap van Christenjode was nie genoeg nie; die kerk moes homself verantwoord daarvoor of hy bereid is om in te tree vir alle Jode wat onder staatsoptrede ly (Bethge 1985:207). Met dié vraag, wat die basiese strekking van sy voordrag aandui, was Bonhoeffer die eerste teoloog wat die kerk se solidariteit met die Jode as die sentrale vraag vir die kerkstryd geïdentifiseer het (Day 1975:204-205). Hoewel min teoloë of kerkleiers dit in daardie stadium raakgesien het, was dit waarom dit in die kerkstryd gegaan het: die evangeliese eis om as

Christelike gemeenskap betrokke te raak by die nood van die Jode. Die Jodendom was, volgens die argumentasie in *Das Wesen der Kirche*, die plek waar die kerk sy wêreldlike roeping moes uitleef. Bonhoeffer het die kerk voortdurend daartoe opgeroep: "Open your mouth for the dumb" (Bethge 1985:207,334,407).

2.3.4.4 Die stryd in die kerk: die belang van die waarheidsvraag

Nie lank na Bonhoeffer se voordrag oor die Joodse vraagstuk nie, was die breuk in die Evangeliese Kerk a.g.v. die Ariërparagraaf sigbaar. Hoewel die fronte vir 'n ruk nog vloeibaar sou bly, het verskeie gebeurtenisse die skisma, wat met die Barmenverklaring in 1934 finaal deurgebreek het, bevorder.⁴² Eerstens was daar die verkiesing van 'n nasionale biskop as leier vir die nuwe rykskerk. In 'n omstrede kampanje het Duitse Christene hulle beywer om die Nazigesinde Ludwig Müller tot ryksbiskop te laat verkies. Bonhoeffer het hom geskaar by die opponerende groep jong hervormers. Hoewel hulle gevaar geloop het om as landsverraaiers beskou te word, het hierdie groep teoloë en leraars hulle openlik verset teen Müller se benoeming en die gepaardgaande terrorisering deur 'n faksie van die kerk. By 'n reeks onstuimige vergaderings het Bonhoeffer in dié tyd homself in die publiek uitgelaat oor die spanning in die kerk.

In 'n openbare gesprek oor *Die stryd om die kerk* verduidelik Bonhoeffer wat die betekenis van die stryd vir hom is (Bethge 1985:219-220). Dit pas die kerk nie om selfvoldaan te wees in 'n tyd van krisis nie. Die krag van die kerk lê juis in sy bereidheid tot ootmoed en skuldbelydenis. In die proses mag die kerk nie toelaat dat die swakkes in die geloof sake dikteer nie. Daarmee sou die kerk aan sy wese ontrou wees.

By dié geleentheid het Bonhoeffer sterk klem gelê op die betekenis van die konkrete kerk. Vir Bonhoeffer was dit van kardinale belang dat sy eie kerk asook die wêreldkerk in so 'n tyd groter geloof in hulleself en hulle eie vergaderinge sou hê. Wat ontdek moes word, was die waarde van 'n konsilie, sy besluite en uitsprake. Alleen daardeur kry 'n kerklike belydenis sy beslag en kan die kerk haar afgrens van kettery. Die noodsaak vir 'n belydenis as uitdrukking van die kerk se roeping en as antwoord op die nood van die oomblik, kom in hierdie bydrae van Bonhoeffer baie sterk na vore. In opvolging hiervan het hy op die dag van die verkiesing, wat op 'n oorweldigende oorwinning vir die Duitse Christene uitgeloop het - 'n 70 persent meerderheid wat alle sleutelposte in die kerk in hulle hande sou stel - weer die dringendheid van die situasie en die noodsaak van 'n duidelike

42 Vir die beskrywing van die belangrikste gebeure in hierdie tyd maak ek grootliks gebruik van Bethge se uiteensetting (1985:210-253).

belydenis beklemtoon:

"Es heisst Entscheidung, es heisst Scheidung der Geister ... Kommt, ihr Alleingelassenen, die ihr die Kirche verloren habt, wir wollen wieder zurück zur Heiligen Schrift, wir wollen zusammen die Kirche suchen gehen ... Kirche, bleibe Kirche! Bekenne, bekenne, bekenne!" (GS IV:130-136).

Hiermee het Bonhoeffer die toonaard van die verdere verset verwoord. Die verloop en uitslag van die verkiesings en die wyse waarop die staat hom daarmee bemoei het, was vir baie 'n skok. Dit was duidelik dat die stryd meer as net 'n binnekerklike aangeleentheid was. Nogtans het dié terugslag nie die ywer waarmee weerstand gebied is, geblus nie. Trouens, kort na die verkiesings het 'n verklaring van die jong hervormers gevolg wat in meer as een opsig 'n nuwe fase ingelui het. Hulle het daarin hulle onttrekking aan die kerklike politiek aangekondig. Voortaan sou hulle hulle uitsluitlik toewy aan die uitdra en bevordering van die evangeliese waarhede. Die gedagte om die Duitse Christene met 'n relevante belydenis te konfronteer, was sterker as ooit (Bethge 1985:229).⁴³ Bonhoeffer self was daarvan oortuig dat so 'n weg, al lei dit ook tot konflik, ter wille van die integriteit van die kerk en die christendom onvermydelik was.

"Es wird mir immer klarer, dass wir eine grosse völkische Nationalkirche bekommen werden, die das Christentum in seinem Wesen nicht mehr erträgt, und dass wir auf völlig neue Wege, die wir dann zu gehen haben werden, gefasst machen müssen. Die Frage ist wirklich Germanismus oder Christentum und je bald der Konflikt offen zutage tritt, desto besser" (GS II:79).

Verskeie ander groepe het soortgelyke weë ondersoek. In dié tyd kry Bonhoeffer en Sasse opdrag om 'n voorlopige belydenis te skryf. So het die Bethalbelydenis van 1933 ontstaan (GS II:77-119). Hoewel dit 'n afgewaterde kompromisdokument was waarvan Bonhoeffer hom mettert tyd gedistansieer het, was dit nie waardeloos nie. Dit het o.a. die aandag gevestig op die waarheidsvraag as kritieke en onverhandelbare oriënteringspunt vir enige nadenke oor die rol van die kerk in 'n krisistyd. Vir gewone lidmate was dit die enigste evangeliese posisie in 'n tyd van onsekerheid en verwarring (Day 1975:223). Vir Bonhoeffer self was dit die enigste vraag wat ondanks terugslae en voorspelbare nederlaag, die kerk kon vrywaar van sinisme en dit gefokus kon hou op sy wesenlike oorsprong, opdrag

43 Hierdie verklaring vertolk 'n oortuiging wat reeds vroeër uitgespreek is. In 'n verklaring van 4 Julie lui die eerste tese: "Wir sehen in dem reformatorisch verstandenen Evangelium die einzige Grundlage jeder kirchlichen Neugestaltung... Zeichen für die Erneuerung der Kirche ist die Umkehr zur reinen Verkündigung und die Erweckung der Gemeinde zu Glaube und Gebet. Die Stimme der Kirche wird desto vernehmlicher, je entschiedener sie sich zu Christus als ihrem Herrn bekennt" (GS II:56).

en bestemming (Day 1975:214-215).

'n Tweede belangrike gebeurtenis waardeur die breuk tussen die Duitse Christene en Bonhoeffer se groep op die spits gedryf is, was die Pruisiese Algemene Sinode van 5-6 September 1933, ook bekend as die berugte "Bruin Sinode". 'n Vlugskrif, *Der Arierparagraph in der Kirche* (GS II:62-69), grootliks deur Bonhoeffer opgestel, is kort voor dié sinodesitting versprei. Dit was allereers daarop gemik om die argumente van die Duitse Christene te ontmasker en om die sinodegangers teen die aanname van die Ariërparagraaf te beïnvloed. Op 'n vars manier is die belangrikste ekklesiologiese beginsels wat in die spel was, behandel. Die gedagte dat die wese van die kerk nie 'n vae onsigbare idee is nie, maar uitdrukking vind in die konkrete bestaan van die empiriese kerk as 'n inklusiewe gemeenskap, is sterk vooropgestel. Of die kerk waarlik kerk is, sien 'n mens aan die plek waar hy hom bevind. In die betrokke situasie was die toets vir die kerk geleë in sy bereidheid om die Joodse Christene voluit te aanvaar as deel van hierdie gemeenskap, selfs al sou dit tot die vervreemding van baie Duitse volksgenote lei.

"... was wäre auch ein Gewinn von Millionen, wenn er auf Kosten der Wahrheit und der Liebe gegen einen einzigen erkaufte werden müsste? Es könnte kein Gewinn, sondern nur Schade sein, denn Kirche wäre nicht mehr Kirche ... Hier, wo der mir unsympathische Juden-Christ neben mir als Glaubender sitzt, hier gerade ist Kirche ... Die Kontinuität der Kirche liegt bei der Kirche, in der die Juden-Christen bleiben" (GS II:65).

Omdat die oproep van die Duitse Christene vir uitsluiting van die Joodse christene teen die wese van die kerk en sy leraarsamp ingegaan het, was die enigste geloofwaardige weg vir leraars hierna die opsê van hul amp.

"Sie werden daher, ihren einzigen Dienst, den sie ihrer Kirche in Wahrheit noch tun können, darin sehen müssen, dass sie das Pfarramt, das zu einem Privileg geworden ist, niederlegen" (GS II:68).

Ten spyte van die pamflet, is die Ariërparagraaf met 'n groot meerderheid deur die Pruisiese kerkvergadering aanvaar. Nuwe inisiatiewe waaronder die stigting van die "Pfarrernotbund" vir predikante het direk daarna onder leiding van Martin Niemöller gevolg. Die ledetal van die bond het teen die einde van die jaar reeds op 6,000 gestaan. Op 12 September word die belydenis van die kerk as die onverhandelbare basis vir die lewe van die kerk en die werk van die ampte gestel in 'n kort verklaring opgestel deur Bonhoeffer en Niemöller. Hierdie verklaring het die kern gevorm van 'n appél wat op 27 September aan die Nasionale Sinode te Wittenberg voorgelê is (GS II:70-76).

Vir Bonhoeffer self was die beslissinge van die Bruin Sinode wat by Wittenberg

bewestig is, 'n vreemde keerpunt. Hoewel hy hom sedert die begin van die krisis in Januarie 1933 voluit by die verontrustes geskaar het, was dit vroeg duidelik dat hy, soos sy Joodse vriend Hildebrandt, in sy beskouinge oor die aard van die stryd en die gevraagde kerklike reaksie daarop, van die meerderheid verskil het. Die gevoel dat solidariteit met die Jode 'n evangeliese eis en 'n beslissende toets vir die integriteit van die kerk was, het by min ander so sterk geleef dat hulle hulle posisie of amp daarvoor op die spel sou plaas. Na die Bruin Sinode het sy en Hildebrandt se oproep om grootskaalse bedankings uit die amp ten einde die breuk wat deur die Ariërparagraaf geskep is, onder die aandag te bring, op dowe ore geval.⁴⁴ Vir baie volgelingen van die belydende groep was 'n a-politiese soort nasionalisme iets vanselfsprekends (Day 1975:229). Dit verklaar waarom min van die ampsdraers dit gewaag het om die staat se inmenging aktief teë te staan of om kerklike vergaderinge daarteen te mobiliseer - soos wat in die Jäger-debakel van 24 Junie (Bethge 1985:221-223) duidelik was. Vir Bonhoeffer was dit 'n groeiende teleurstelling. Hy het in dié tyd toenemend geïsoleer gevoel. Hy het dit selfs oorweeg om te bedank en saam met Hildebrandt 'n eie vrye kerk te stig. Presies omdat die kerk vir hom die sigbare gestalte van Christus op aarde is, kon hy nie in 'n kerk bly wat traag was om deur sy woorde en daade konkrete uitdrukking aan sy wese te gee nie. Dit was verraad aan Christus (Wind 1990:69). Berth se raad om eers te wag, was vir hom onbevredigend. Ten spyte van die verskeidenheid van idees oor wat die protesterendes in die kerk te doen staan, het hulle breedweg saamgestem dat 'n *status confessionis* aangebreek het (GS II:126-130).

Ten tyde van hierdie dramatiese ontwikkelinge in sy eie land het Bonhoeffer 'n belangrike ekumeniese vergadering van die Wêreldalliansie in Sofia van 15 tot 30 September bygewoon. Moedige besluite teen die ontwikkeling in Duitsland deur hierdie vergadering en deur een wat kort tevore in Novi Sad gehou is, het nie alleen Bonhoeffer se reeds gewaardeerde invloed in die ekumene⁴⁵ bevestig nie;

44 Day wys baie interessant daarop dat reeds teen April 1933 die weerstand teen Hitler van die kant van die Evangeliese Kerk so goed as verdwyn het. Daarvoor bestaan drie redes: a) Die aandrang van Hitler as kanselier op groter lojaliteit en vertroue en die gepaardgaande pligsgevoel by die meeste Lutherse Christene om, in lyn met Romeine 13, Caesar te gehoorsaam, ongeag wie hy was; b) Hitler se belofte van groot invloed aan die kerk in 'n nuwe Duitse staat; c) die vrees vir die kommuniste en hulle plan om die regering omver te werp, wat deur die Nazi's by baie geskep en deurgaans gemanipuleer is. In die geval van die opposisiegroep was dit hierdie blinde nasionalisme, saam met 'n diep ingebore antisemitisme en 'n onvoldoende kritiese ekklesiologie, wat hulle daarvan weerhou het om teenoor die staat die lot van die Jode vir hulle aan te trek (Day 1975:210,213).

45 Alhoewel sy invloed by almal nie ewe sterk was nie, het Bonhoeffer vir jare groot aansien en invloed in ekumeniese kringe geniet. As jeugsekretaris van die Youth Alliance het hy sedert sy terugkeer uit Amerika kontak met kerkleiers wêreldwyd opgebou, vergaderings bygewoon en op 'n gereelde basis bydraes d.m.v. voordragte gelewer. Totdat hierdie liggaam self later sou terugdeins voor die uitdaginge van die tyd, het dit 'n platform gebied waar Bonhoeffer relatief

dit het ook sy hoop op die ekumene as 'n weg waarlangs die kerk sy getuienis geloofwaardig sou kon uitleef, lewend gehou. Trouens, dit was sy geloof in hierdie kerkvergaderings as 'n outentieke vorm van kerkwees, wat hom uiteindelik in die kerk laat bly het. Dit het ook sy besluit versterk om aan die einde van 1933 tot die begin van 1935 tydelik na London uit te wyk. Vir meer as 'n jaar sou London en met name die ekumene die konteks wees van waaruit Bonhoeffer verder oor die kerk sou besin. Die ekumene het in 'n bepaalde sin die aard van sy stryd in dié periode gestempel.

In 'n brief aan Barth kry ons die presiese redes waarom Bonhoeffer Duitsland op daardie tydstip verlaat het (GS II:130-134). Dit blyk dat Bonhoeffer binne die kerklike opset in Duitsland erg vasgeloop gevoel het. Sy begeerte om 'n gemeente in Duitsland self te bedien, was met die heersende beleid van die kerk buite die kwessie. Dit sou sy eie geloofwaardigheid skaad, sy betrokkenheid by die opposisie in die gedrang bring en, gegee sy solidariteit met die Joods-Christelike leraars, waarskynlik op sy bedanking uitloop (131). Ook in die geledere van die opposisie het Bonhoeffer toenemend onseker gevoel. Alhoewel hy persoonlik na aan sy vriende in dié groep gevoel het, het hy met sy opvattinge oor die saak van die kerk, die uitlewing van sy roeping en die vorm van weerstand wat gebied moes word, dikwels alleen gestaan. Gevolglik het Bonhoeffer geoordeel dat die tyd ryp was om hom te onttrek en vir 'n ruk sonder die veeleisende aansprake van die akademie en die kerk in Duitsland, gemeentewerk in London te gaan doen. Die tyd in London, so skryf hy aan Barth, sou hom ook in staat stel om met die oog op die kerk in Duitsland ekumeniese steun te werf en kontakte op te bou (132-133).

2.3.5 London: die mobilisering van die ekumene

Teen die verwagting in het Bonhoeffer in London nie veel rustiger geleef as tevore in Berlyn nie. In sy bediening aan die Duitse gemeentes van St. Paul en Sydenham in Oos- en Suid-London onderskeidelik, het die gebeure in Duitsland hulleself voelbaar gemaak, sodat dit ook in London die aard van sy werk begin bepaal het. Alhoewel langs ander weë, het sy nadenke oor die wese en geloofwaardigheid van die kerk voortgegaan en nuwe dimensies bygekry. Meer as tevore het Bonhoeffer besef dat die stryd om die hart van die kerk en die evangelie 'n soort weerstand kon vra wat selfs die lewe van die Christengelowige kon kos. In April 1934 skryf hy in 'n brief aan Erwin Sutz dat dit miskien die enigste manier is waarop die kerk weer aanvaarbaar kan word voor God (GS I:40). Dié insig het wel nog nie die vorm van 'n volledige etiek of 'n uitgewerkte program vir kerklike of politieke handeling

aangeneem nie. Wat Bonhoeffer primêr in die tyd gemotiveer het, was die vraag na Skrifgetroue en relevante dissipelskap; na hoe Christus in dié omstandighede nagevolg moes word. Sy teologiese werk, soos blyk uit 'n studie genoem "**Exercises**" waaraan hy in April 1934 gewerk het, was hoofsaaklik gerig op beter begrip van die Bergpredikasie met die oog op die eise van die tyd. Bonhoeffer onderskei nog in dié periode, soos baie van sy geesgenote in die opposisie, tussen die kerklike en die politieke vorm van die stryd. Anders as vir sy vriende was dit egter nie vir hom 'n verleenheid dat die kerklike opposisie op 'n punt as politieke faktor funksioneer nie (Bethge 1985:255-256)

In London het Bonhoeffer se worsteling om in die kerk trou te bly aan die evangelie en derhalwe aan homself, op verskillende vlakke afgespeel. Bonhoeffer het in sy eie *persoonlike lewe* baie opgeoffer om sigbare uitdrukking te gee aan wat hy geglo het die kerk se roeping vir die spesifieke tyd was. Sy weiering om die saak van die Duitse Christene in Engeland te verteenwoordig en om sy betrokkenheid by die ekumene prys te gee (GS II:125), het meegebring dat sy pensioen en ouderdomsversekering hom ontnem is (Wind 1990:71). Verder het hy baie tyd afgestaan aan hulpverlening aan Joodse vlugteling uit Duitsland. Later sou hierdie persoonlike offerbereidheid nog sterker na vore kom. Hierin sien ons reeds 'n voorbeeld van hoe Bonhoeffer eksemplaries vir sy kerk dié roeping, waarvoor die kerk toenemend sou terugdeins, voorgeleef het. Benewens sy persoonlike inset het Bonhoeffer ook *die kerk self direk* aangespreek.

Die tyd in London is gekenmerk deur die onvermoeide ywer waarmee hy sy *Londense koniegas* ingelig gehou het oor enersyds die gebeure in Duitsland, en andersyds die ware aard van die Naziregering en die rykskerk. Hy het die unieke uitdagings wat die omstandighede aan hulle gebied het, onder hulle aandag gebring. Hy was verantwoordelik vir etlike **verklarings en memoranda** wat vanuit dié oord steun verleen het aan die opposisiegroep in Duitsland (Bethge 1985:263-274,327). Die eenstemmigheid waarmee die Duitse kerke in London tydens Bonhoeffer se verblyf daar geprotesteer het teen die outoritêre en manipulerende bestuurstyl van Müller, het nie net die groot vertrouensbreuk tussen hom en sy volgelinge gereflekteer nie, maar ook die wye verspreiding van die verdeeldheid in die kerk aan die lig gebring. Trouens, die gelyke vermenigvuldiging van die staat, gerugsteun deur die Müllerfaksie, het sodanig hom aangeneem dat dit nie net vir die "Pfarrernotbund" verlamrend was nie, maar ook die aanhangers van Müller is ontnugter en het begin protesteer (263).

'n Tweede terrein waarop Bonhoeffer in dié periode sy kragte ingespan het om die

kerk tot relevante, Bybelse getuienis te bring, was die *ekumene*. Op dié terrein het hy in die besonder gevra vir erkenning van die Belydende Kerk as die enigste ware kerk in Duitsland. Dit sou veroordeling van die Rykskerk vanselfsprekend insluit. In dié opsig het Bonhoeffer geglo die wêreldkerk se verantwoordelikheid strek verder as blote verontwaardiging oor die ontwikkelinge in die Duitse samelewing en kerk. Uiteindelik moes die ekumene 'n keuse maak tussen die twee Duitse kerklike groeperinge, tussen diegene vir wie die belydenis hulle uitgangspunt was en diegene wat die Ariërparagraaf onderskryf het. Veral moes die norm op grond waarvan so 'n keuse gemaak sou word, opgeklaar word (ibid:288). Uit sy korrespondensie met o.a. Henriod in Geneve, biskop Ammudsen van Denemarke en Biskop Bell van Chichester, blyk hoe dringend so 'n keuse vir Bonhoeffer was. Vir hom was die bestaan en die geloofwaardigheid van die kerk, trouens dié van die hele christendom in Europa, daarin op die spel. Aan Henriod skryf hy:

"A decision has got to be taken some time...To delay or to fail to make decisions may be more sinful than to make wrong decisions out of faith and love...Should the ecumenical movement fail to realize this...then the ecumenical movement is no longer Church, but a useless association fit only for speechifying" (Bethge 1977:294).

Aan Ammudsen weer benadruk hy die volgende:

"Es muss klar werden...so furchtbar ist es - dass die Entscheidung vor der Tür steht: Nationalsozialist oder Christ; dass wir einen Schritt weitergehen müssen, als wir vor einem Jahr waren...Es kann furchtbar schwer und hart für uns alle werden, aber wir müssen hinein u. hindurch, ohne Diplomatie, mit offener christlicher Rede...es sollte eine Resolution gefasst werden - alles Ausweichen nützt nichts. Und wenn der Weltbund in Deutschland dann aufgelöst wird - nun gut, dann haben wir das Zeugnis abgelegt, dass wir schuldig waren. Besser als unwahrhaftig weitervegetieren. Es ist jetzt nur mit der ganzen Wahrheit und Wahrhaftigkeit geholfen" (GS I:205-206).

Aan Bell skryf hy:

"Die Frage, um die es in der deutschen Kirche geht, ist nicht mehr eine interne Angelegenheit, sondern die Frage der Existenz des Christentums in Europa; deshalb hat eine deutliche Stellungnahme der ökumenischen Bewegung nichts mit 'Intervention' zu tun, sondern ist eine Demonstration vor der ganzen Welt, dass Kirche und Christenheit als solche auf dem Spiel stehen" (GS I:428).

Bonhoeffer se oproepe in dié verband het verdeelde reaksie uitgelok. Die leiers van die ekumene, met uitsondering van die biskop van Chichester, was skepties oor sy voorstelle. Verder was die gesag op grond waarvan Bonhoeffer opgetree het, omstrede. Kragtens 'n besluit van Müller is alle sake wat beleid en optrede van die

Duitse Kerk in die buiteland geraak het, onder die toesig van die "*Kirchliche Amt für Auswärtige Angelegenheiten*" geplaas. Heckel, 'n persoon met wie Bonhoeffer dikwels sou bots, is as leier aangestel. Sy taak was om verantwoordelikheid te neem vir die sg. Evangeliese diaspora en dit te kombineer met 'n ander opdrag: om die verhoudinge tussen die Duitse Evangeliese Kerk en die kerke in die buiteland uit te bou. Bonhoeffer se gesag en betrokkenheid in die ekumeniese veld het hiermee in gedrang gekom. Meer as eenmaal is hy daarmee gekonfronteer en moes hy hom teenoor Heckel daarvoor verantwoord. Nogtans het Bonhoeffer voortgegaan om die saak van die belydende groep te stel en om die ekumene tot 'n duidelike standpuntinname aan te moedig. Trouens, hy het al hoe sterker hierop aangedring: in 1934 het hy beding vir 'n uitnodiging aan die Belydende Kerk na Fanö; in 1935 het hy gevra dat 'n keuse gemaak word wat die Rykskerk volledig sou uitsluit van die Dahlem-sinode (Bethge 1985:303).

Die onmiddellike agtergrond vir sy groeiende aandrang by die ekumene om die Belydende groep te aanvaar en as enigste ware kerk te erken, was o.a. die veelbesproke **Barmenverklaring** van 29 Mei 1934. Alhoewel die Rykskerk die betekenis van hierdie verklaring deur die Belydende Sinode van Barmen aanvanklik as betekenisloos wou afmaak, was dit duidelik dat dit 'n keerpunt in die kerkstryd was. Vir die eerste keer is die Skrifgetrouheid van die leerstelling van die Duitse Christene openlik bevraagteken en het die opposisiegroep die status van 'n Belydende Kerk toegeeën. Bonhoeffer was nie self daar nie; hy het bloot bygedra deur 'n ondersteunende pastorale brief van biskop Bell te bemiddel. Nogtans was Barmen 'n bevestiging van die teologiese en ekklesiologiese oortuiginge wat hy oor jare reeds verkondig en uitgeleef het.

"The Barmen Synod had proclaimed and enacted what he had long been putting forward as the criterion of his words and deeds" (Bethge 1985:297-298).

Dié sinode het nuwe weë geopen in sy stryd om die geloofwaardigheid van die kerk en het hom die selfvertroue gegee om sterker as ooit die ekumene en sy eie kerk te konfronteer met die ter sake keuses vir die situasie.

Die kwessie oor die status en aanvaarding van die Belydende Kerk in ekumeniese kringe, asook die uitdaginge waarvoor dit die wêreldkerk gestel het, is op die spits gedryf tydens die Fanökonferensie (23 -24 Augustus 1934), toe die ekumeniese vergadering moes besluit oor die *samestelling van die Duitse Kerk se afvaardiging*. Die vraag was of die Rykskerk, vir lank die enigste offisiële Evangeliese Kerk in Duitsland, alleen teenwoordig sou wees en of die Belydende Kerk, met sy

aanspraak dat hy nou die ware kerk in Duitsland verteenwoordig, ook weikom was. Na intensiewe briefwisseling en diskussie, is twee afgevaardigdes van die Belydende Kerk wel genooi. Dit het grootliks gebeur as gevolg van die positiewe, bemiddelende rol van die biskop van Chichester, George K. A. Bell - iemand wat mettertyd 'n lewenslange vriend en vertroueling van Bonhoeffer geword het. Na al die moeite om 'n uitnodiging te verseker, het Bonhoeffer uiteindelik alleen namens die groep die konferensie bygewoon.

Fanö was 'n verdere mylpaal in Bonhoeffer se stryd met die kerk. Die ondersteuning wat die Belydende Kerk daar van die wêreldkerk ontvang het, was wel kortstondig, maar vir Bonhoeffer was dit 'n bemoedigende ervaring. Dit het sy idealisme vir die rol wat die ekumene en die Belydende Kerk in die kerkstryd kon speel, gevoed. Hy het dié liggame aangemoedig om hulle identiteit as kerk van Christus uit te leef, selfs al sou dit skerper afgrensing van die Rykskerk en sy ketterse leerstellinge meebring. Daarna het hy baie aandag gegee aan die vraag na die ware grense van die kerk. Dié vraag het sy verdere debat met veral die ekumene geprofileer.

Bonhoeffer het by Fanö twee belangrike bydraes gelewer. In 'n lesing, *Die Kirche und die Welt der Nationen* (GS I:212-215), het hy dit gestel dat die toekoms van die Wêreldbond afhang van sy bereidheid om homself as kerk, eerder as blote doelwitorganisasie in te rig. Die Wêreldbond is kerk waar dit in gehoorsaamheid op die Woord van God ingestel is. Dit alleen verleen gesag aan sy getuienis voor die wêreld en ander kerke. Inhoudelik beteken sulke gehoorsaamheid vir Bonhoeffer dat die Wêreldbond aktief sal bydra tot vrede onder die nasies.

In 'n oggendoordenking oor Ps.85, *Kirche und Völkerwelt* (GS I:216-219), wat populêr bekend geword het as Bonhoeffer se vrede toespraak, voer hy dié gedagtes verder. Die teologiese opgawe van die Wêreldbond is om God se gebod as 'n bindende bevel te erken; die gesag van dié bevel is nie 'n ope vraag waarom gedebatteer kan word nie. Christus se verskyning het duidelik gemaak dat hierdie bevel vrede op aarde is. Dàarvoor het Hy gekom en daarvoor leef die kerk en die wêreld (216-217). Vrede, sê Bonhoeffer, kom egter nie langs die weg van sekuriteit nie; sekuriteit kan wantroue skep en tot nuwe konflik voer. Nee, vrede staan eerder teenoor sekuriteit: dit moet gewaag word. Die kerk moet hom sonder waarborge uitlewer aan die gebod van God. Die kerk betree die pad van vrede as dit in geloof, gehoorsaamheid en onselfsugtigheid die geskiedenis van die volke aan God toevertrou, as dit sonder wapens, weerloos en biddend alleen in God se krag die vyand tegemoetgaan. Dié pad is die weg van die kruis (218). Omdat die

individuele christen met hierdie getuienis dikwels weerloos teen die magte van die wêreld staan, is dit nodig dat die wêreldkerk as groot ekumeniese konsilie hierdie woord sal verkondig. Alleen so vervul dit sy roeping as kerk en lewer dit 'n geloofwaardige getuienis voor die hele wêreld.

"Nur das eine *grosse ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi* aus aller Welt kann es so sagen, dass die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muss und dass Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt...Das ökumenische Konzil ist versammelt, es kann diesen radikalen Ruf zum Frieden an die Christengläubigen ausgehen lassen. Die Völker warten darauf im Osten und Westen" (GS I:219).

Met so 'n uitdaging wat die brandende kwessie van oorlog en vrede identifiseer as 'n vername toetssteen vir die egtheid en relevansie van die kerk se toekomstige getuienis, het Bonhoeffer weer alleen gestaan. Sy oproep vir 'n ekumeniese konsilie is met min entoesiasme ontvang. Nietemin, Fanö het wel vir die Belydende Kerk en die Christendom in die algemeen betekenis gehad. Vir sowel die "*Councils of Brethren*" in Duitsland as hulle vriende in die ekumene was wat daar gebeur het, 'n belangrike gebeurtenis. Die besluit oor voortgesette ondersteuning wat op 30 Augustus geneem is, was veral 'n morele onderskraving. Te midde van groeiende politieke en kerklike druk in Duitsland (Bethge 1985:299), verseker die vergadering die Belydende Kerk van hulle simpatie, voorbidding en volgehoue steun en kontak. Bonhoeffer word selfs saam met die afwesige leier van die Belydende Sinode, Karl Koch, tot raadgewende lid van die ekumeniese raad vir *Life and Work* verkies (Bethge 1985:307-308). Was dit nie vir die insluiting van 'n klein klousule - grootliks op aandrang van Heckel - waarin die vergadering sy wens uitgespreek het om met alle groepe in die Evangeliese Kerk in Duitsland vriendelike kontak te behou nie, sou die Rykskerk so goed as afgesny van die wêreldkerk gewees het.

Na Barmen die Rykskerk se ketterse herstelling veroordeel het, was dit te verwagte dat die Belydende Kerk 'n eie kerklike regeerstelsel sou vorm. Dit sou sy beslag kry by die Belydende Sinode van Dahlem, van 19-20 Oktober 1934. By hierdie sinode is gemeentes vir die eerste keer opgeroep om in lyn met die algemene riglyne van Barmen, die gesag van die Rykskerk te ignoreer. Hulle moes samewerking met ondersteuners van die Rykskerk waier en hulle verbind aan daardie strukture wat deur die sinode self geskep sou word (Bethge 1985:316-318). Soos by Barmen, het Bonhoeffer nie persoonlik aan hierdie sinode deelgeneem nie. Tog het die besluite van hierdie sinode die *konteks* geskep waarbinne sy lewe en sy gesprek met die kerk binne die daaropvolgende vyf jaar sou afspeel (Bethge 1985:329). Nadat Bonhoeffer vir omlaas nog Dahlem se

oproep tot onttrekking aan die Rykskerk in die Londonse gemeentes deurgevoer het, het hy in Maart 1935 London verlaat.⁴⁶ As Direkteur vir Opleiding het hy nou verantwoordelikheid aanvaar vir die leiding en bestuur van een van vyf sg. "*Predigerseminare*". Dié Seminaria is deur die sinode van Dahlem in die lewe geroep met die oog op die opleiding van leraars vir die Belydende Kerk. Hiervandaan was hy minder gemoeid met die daarstel van 'n belydenis as antwoord op die nood van die uur, en meer ingestel op konkrete institusionalisering en uitlewing van die geloofsinhoude en belydenis wat by Barmen en Dahlem geformuleer is. In die volgende gedeelte sal aangetoon word hoe hierdie verskuiwing Bonhoeffer sou lei tot 'n nuwe vorm van weerstand.

2.3.6 Finkenwalde: tussen vervulling en teleurstelling

In sy soeke na geloofwaardigheid in die kerk was Finkenwalde vir Bonhoeffer 'n hoogtepunt. Vir waarskynlik die enigste keer in sy lewe het hy homself, ten minste vir 'n tyd lank, volkome tuisgevoel in die kerk. Gevoelig het hy hom meer as ooit toegewy aan die saak van die kerk. Sy nuwe entoesiasme vir en toewyding aan die kerk hang direk saam met 'n nuwe model van kerkwees wat Bonhoeffer hier in Finkenwalde help inrig het. Gerugsteun deur die besluite van Barmen en Dahlem kon hy hier sy eie visie van wat 'n geloofwaardige en Christus-getroue kerk veronderstel was om te wees, konkreet maak. Die sosiale dimensie van sy teologiese gedagtes waarvan navolging die belangrikste was, is hier verder ontwikkel. Navolging word gemeenskap - 'n unieke broederskap het ontstaan waarin die ou dissiplines van die Christelike Kerk beoefen is en waarin Christene daadwerklik vir mekaar gesorg het. As sodanig het dit 'n basis gevorm vanwaar die Belydende Kerk, naas konkrete diens in sy omgewing, ook sy profetiese getuienis in die samelewing kon laat hoor.

Dit was presies die profetiese rol van die Belydende Kerk in 'n samelewing waar die Jode stelselmatig veronreg is, wat Finkenwalde 'n keerpunt in Bonhoeffer se stryd met die kerk laat word het. Vanaf die oomblik dat die Belydende Kerk standpunt ingeneem het teen die nasionalisties geïnspireerde beleid van die Duitse Kerk, het dit druk ervaar om te konformeer. 'n Verskeidenheid wette wat daarop gemik was om die Belydende Kerk te vernietig, is uitgevaardig. Hierdie wette, beplan deur die staat en uitgevoer deur die kerk, het daarin geslaag om

⁴⁶ Bethge wys daarop dat kort na Bonhoeffer se vertrek die meerderheid van Duitse gemeentes in Engeland die kerkstryd in 'n ander lig begin sien het. Waar die slagspreuk in Bonhoeffer se tyd "Bybel en Belydenis" was, het die klem nou begin val op "... die behoud van die Nasionale Kerk". Hierdie frase is gemunt tydens die nuwe era van die algemene superintendent Zoellner se kerkkomitees. In elk geval wys dit hoe dominant Bonhoeffer se invloed in sy Londonse periode op die Duitse gemeentes was (1985:329).

verdeeldheid in die Belydende Kerk te skep. So is dié kerk se getuienis lamgelê en sy geloofwaardigheid uiteindelik onherroeplik geskaad. In dié tyd het Bonhoeffer herhaaldelik probeer om die Belydende Kerk te verbind aan die grondslag van sy bestaan en sy getuienis, nl. die besluite van Barmen en Dahlem. Ofskoon 'n klein groepie daaraan getrou gebly het, het die meerderheid teruggedeins vir die implikasies daarvan. Uiteindelik moes Bonhoeffer die "on gehoorsaamheid" van die Belydende Kerk aanvaar. Te midde van 'n groeiende krisis het hy nuwe weë vir geloofwaardige en effektiewe optrede van Christene gesoek. Hierdie onderafdeling gee aandag aan twee aspekte van Bonhoeffer se stryd in die periode: (i) die **vervulling** wat die gemeenskapslewe in Finkenwalde persoonlik en teologies aan hom gebied het, en (ii) die groeiende **teleurstelling** wat Bonhoeffer beleef het met die Belydende Kerk se traagheid om die nou pad wat deur Barmen en Dahlem aangedui is, te loop.

2.3.6.1 Navoring as gemeenskap

In teenstelling met die posisie voor sy vertrek na London, was Bonhoeffer na 1935 met sy terugkeer na Duitsland besonder besield, spesifiek op grond van die besluite van Barmen en Dahlem. Met dié besluite het die belydende groep hulle ware identiteit as die kerk van Jesus Christus gevind. In die uitlewing van hierdie identiteit het hulle saam ervaar hoe die evangelie nuwe weë van vryheid en vreugde open as gelowiges hulle in gehoorsaamheid daaraan onderwerp. Hierdie ervaring het Bonhoeffer se eie geloof dat 'n lewe vir Christus en sy kerk die moeite werd is, oneindig versterk. Hy verwys hierna wanneer hy, terugskouend op dié bewoë tyd, aan die begin van 1938 aan die jonger teoloë van die Belydende Kerk in Pomerania skryf:

"Wir werden darin einig sein, dass es damals ein Schritt gewissesten Glaubens und ebendarum ein menschlich unbegreifliches Wagnis war, als wir uns zu der Sache der Bekennenden Kirche bekannten...*was uns so fröhlich und kampfbereit und wohl auch leidensbereit machte, war doch das Eine, dass wir wieder wussten, dass ein Leben mit Jesus Christus und seiner Kirche den ganzen Einsatz wert ist.* Wir glauben, in der Bekennenden Kirche die Kirche Jesu Christi nicht nur gefunden, sondern durch Gottes grosse Güte wohl auch wirklich erfahren zu haben. Ein neues Leben unter Gottes frohmachendem Wort begann für einzelne, für Pfarrer und Gemeinden...Dieses und nichts anderes haben die Bekenntnissynoden von Barmen und Dahlem bekannt...es war gewisser Glaube, es war die biblische Wahrheit selbst, was damals vor aller Welt laut bekannt wurde. Es war Christuszeugnis, das Herzen überwand, froh machte und zur gehorsamen Tat aufrief" (GS II:297-298; Sien ook Robertson 1966:164-165).

Geïnspireer deur die gebeure in die Belydende Kerk was Bonhoeffer bereid om hom

met groter erns te wy aan die stryd van dié kerk om bestaansreg. Die geloofwaardigheid van sy getuigenis moes op die proef gestel word, al sou dit lyding en swaarkry beteken. In dié gees het hy na Duitsland teruggekeer. Na enkele maande in Zingst, het hy hom op 14 Junie saam met 23 teologiese studente in Finkenwalde gevestig.

Hier was dit gou duidelik dat Bonhoeffer die besluite van Barmen en Dahlem en die implikasies wat dit vir die lewe van die kerk gehad het, met groot erns bejeën het. Hy was oortuig dat die bydrae van die Belydende Kerk in 'n samelewing met toenemende onreg en magsmisbruik, direk afhanklik was van die kerk se gewilligheid om sy belydenis sigbaar in 'n eie lewensvorm uit te leef. Meer selfs as vroeër, het Bonhoeffer nou in hierdie kritieke fase van die kerkstryd die waarde van die sigbare lewensgestalte van die konkrete kerk beklemtoon. Soos dit uit sy vroeëre uitsprake oor die kerk geblyk het, was Bonhoeffer daarvan oortuig dat die unieke gestalte waarin die wese van die kerk sigbaar is, o.a. na vore tree in die onderlinge gemeenskap van Christene met mekaar. Met Barmen en Dahlem se besluite as beslissende riglyne was die tyd ryp om, al sou dit by wyse van 'n eksperiment wees, hierdie visie in die praktyk te beproef. Om dié rede het Bonhoeffer enkele maande na sy aankoms in Finkenwalde die oprigting van 'n broederhuis bepleit, 'n basissgemeenskap vir die teologiese studente. Sy besoek aan enkele geloofsgemeenskappe in Engeland kort voor sy vertrek na Duitsland, was daarop gemik om meer kennis hieroor in te win. Dit bevestig hoe belangrik dit vir Bonhoeffer was dat die kerk homself in terme van so 'n gemeenskap sou realiseer. Daarvoor was hy bereid om van ander tradisies te leer (Bethge 1985:335-336).

Uit korrespondensie blyk dit dat die beoefening van teologie vir Bonhoeffer eers sinvol kon wees as dit plaasvind binne die konteks van die kerk as 'n egte Christelike gemeenskap.⁴⁷ Meer nog, die sleutel tot die geloofwaardigheid van die

⁴⁷ Kort voor sy vertrek uit London skryf Bonhoeffer op 11 September 1934 aan Erwin Sutz die volgende: "Die gesamte Ausbildung des Theologennachwuchses gehört heute in kirchlich-klosterliche Schulen, in denen die reine Lehre, die Bergpredigt und der Kultus ernstgenommen werden - was gerade alle drei auf der Universität nicht der Fall ist ..." (GS 1:42). Later, op 19 September 1936, nadat Bonhoeffer reeds vir 'n tyd lank teologie binne die konteks van 'n sorgende gemeenskap beoefen het, deel hy sy oortuiging in dié verband met Barth: "Ich bin fest davon überzeugt, dass die jungen Theologen sowohl im Blick auf das, was sie von der Universität mitbringen, wie auch im Blick auf das, was in den Gemeinden - besonders hier im Osten - so an selbständiger Arbeit von ihnen gefordert wird, eine ganz andere Vorbildung brauchen, in die ein solches gemeinsames Seminarleben unbedingt hineingehört... Das aber sowohl theologische Arbeit wie auch wirkliche seelsorgerliche Gemeinschaft nur erwachsen kann in einem Leben, das durch morgenliche und abendliche Sammlung um das Wort, durch feste Gebetszeit bestimmt ist, ist gewiss ..." (GS II:285). Ook in 'n brief aan sy broer Karl Friedrich in die tyd, visualiseer hy die vernuwing van die kerk in dié rigting: "Die Restauration

kerk se lewe en getuienis was vir Bonhoeffer geleë in die manier waarop die Christelike geloofsgemeenskap deur die ou dissiplines van die Christelike Kerk hulself skool in die gehoorsaamheid aan God se gebooe. Dié punt kom duidelik na vore in 'n verslag wat hy ter motivering van die oprigting van 'n gemeenskap in Finkenwalde voorgelê het. Daarin verwys hy eksplisiet na die "las" van die verkondiging en die behoefte by jonger teoloë aan 'n egte vorm van Christelike lewe. Die kerk kan hierdie probleem van 'n soeke na egtheid alleen geloofwaardig hanteer as dit self in gehoorsaamheid aan God se wil 'n sorgende gemeenskap is, of dan ten minste meehelp dat so 'n gemeenskap tot stand kom. So 'n gemeenskap moes anders as die weeklikse byeenkomsse, wisselwoges of selfs 'n teologiese werkgemeenskap wees; dit moes 'n meer permanente karakter hê en volgens sekere reëls en dissiplines funksioneer.

"Die Last der Verkündigung ist heute für den einzelnen Pfarrer, der nicht Prophet, sondern Amtsträger der Kirche ist besonders gross. Sowohl in der Frage nach dem Inhalt der Verkündigung wie in der tatsächliche Ausrichtung der Verkündigung bedarf es der brüderlichen Hilfe und Gemeinschaft... Nicht nur theologische Arbeitskollegien und gelegentliche gottesdienstliche Gemeinschaft, sondern eine festgeordnete und geregelte Gemeinschaft des Lebens tritt als neue Aufgabe auf. Eine Verkündigung, die aus praktischer, gelebter und erfahrener Bruderschaft kommt, wird sachlicher und unerschrockener sein können und weniger in der Gefahr der Versandung stehen" (GS II:448-449).

"Die Frage nach dem christlichen Leben ist unter der jungen Theologenschaft neu erwacht. Ihr ist heute nicht mehr glaubwürdig zu begegnen mit Schlagworten wie 'Schwarmgeisterlei' oder 'Unlutherische Haltung'... Die Antwort auf diese Frage aber wird nicht abstrakt, sondern nur durch ein konkretes, nüchternes Zusammenleben und gemeinsames Sich-Besinnen auf die Gebote gegeben werden können... Das die Glaubwürdigkeit unserer Verkündigung Schaden leiden durch unser Leben und durch die Unklarheit über das, was christliches Leben sei, verpflichtet den Pfarrer zu neuer Besinnung und neuem praktischem Versuch" (GS II:449)

Finkenwalde was meer as net die konteks waarbinne Bonhoeffer in hierdie tyd sy teologie beoefen en die opleiding van studente behartig het; die gemeenskapslewe, die vorm van kerkwees by Finkenwalde het grootliks die temas weerspieël waarmee Bonhoeffer teologies besig was. Dit was vir Bonhoeffer deurentyd belangrik dat die sosiale betekenis of intensie van teologiese begrippe duidelik moes wees. In Finkenwalde het hy daaraan gewerk om sentrale begrippe te

der Kirche kommt aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromisslosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat" (GS III:25).

ekspliseer en te ontwikkel. So het sy begrip van die navolging van Christus soos uitgespel in die bergpredikasie, in en deur die leef- en onderrigopset by Finkenwalde 'n eie konkrete beslag gekry.

Vir Bonhoeffer was die gemeenskapslewe hier paradigmatis vir die soort navolging wat hy geglo het Christus in daardie kritieke tyd van sy kerk verwag het. Die tema van navolging het gevolglik nie alleen die inhoud en strekking van die meerderheid van kursusse bepaal nie; ook die inrigting van die daaglikse lewe met alles wat dit omvat het, het in die teken daarvan gestaan. Navolging het inderdaad gemeenskap met mekaar en met ander ingesluit. Dis geen wonder nie dat navolging Finkenwalde se unieke onderskeidingsteken geword het. Dit is ook nie toevallig dat Bonhoeffer se *Nachfolge*, wat trouens sy bekendste boek geword het, in dié tyd geskryf is nie. Dit bied 'n samevatting van dié teologie wat hier beoefen en uitgeleef is.⁴⁸

Dié boek beklemtoon dat die ware gemeenskap van gelowiges, die navolgende kerk, vir Bonhoeffer nie in die eerste plek gekonstitueer word deur 'n algemene gees van samehorigheid nie. Dit kom tot stand deur 'n individuele en eg persoonlike daad van gehoorsaamheid aan die gebooe van God; deur die bereidheid om gemeenskaplik volgens Gods wil te leef.⁴⁹ Vir die kerk om waarlik kerk te wees, word 'n radikale onderwerping aan die eise van God se woord dus gevra. Dit is nie genoeg dat gelowiges alleen maar die waarhede van die evangelie ken, beaam of bely nie. Wat geglo en bely word, moet ook deur moedige dade van gehoorsaamheid omgesit word in 'n konkrete styl van lewe.⁵⁰ Alleen so neem die

48 Vir 'n kort geskiedenis oor die ontstaan en belang van die boek *Nachfolge*, sien die voorwoord van Martin Kuske en Ilse Tödt in die nuwe uitgawe van Bonhoeffer se *Nachfolge* (1988:7-17). Clifford Green wys daarop dat *Nachfolge* 'n sterk outobiografiese dimensie het. Dit weerspieël Bonhoeffer se eie "bekering" tot Christus en sy kerk en die rol wat die bergpredikasie daarin gespeel het (Green 1972:179).

49 Hierdie gedagte is fundamenteel in *Nachfolge*, maar mag nie met individualisme verwar word nie. In die woorde van Bethge: "It is true that what is stressed in *The Cost of Discipleship* is the fact that social organization takes place as a result of the self-abandonment of the individual. And concomitantly, social concretion takes place in the sphere of the individual. Jesus calls the individual, and he can no longer seek safety in numbers. Discipleship opposes mass credos and 'world movements', because it is personal commitment. The Church is based upon individual disciples and not upon the flock. On the other hand, individual discipleship and 'individualism' are mutually exclusive" (Bethge 1985:373).

50 Met dié gedagte raak ons aan die grondmotief van Bonhoeffer se boek. In lyn met sy vroeëre belangstelling in die konkrete en sosiale aspekte van die kerk se lewe in die wêreld, onderneem Bonhoeffer dit in *Nachfolge* weer eens om ter wille van die vernuwung van die kerk, die dieper implikasies van die begrip "geloof" na te gaan. Dit lei hom tot 'n herondersoek van die sg. bestaans- of dan "habitus"-dimensie van geloof - iets wat in die Gereformeerde tradisie deurgaans vercordeel is. Wil ons dit herwin, sonder om die geldigheid van Luther se klem op die sola fide- en sola gratia-baginsel prys te gee, moet ons volgens Bonhoeffer groter erns maak met die evangeliese begrip van dissipelskap. In sy verstaan van die begrip bring Bonhoeffer nou die ou reformatoriese artikels van geloof, regverdigmaking en heiligmaking in 'n nuwe eenheid

kerk sy regmatige plek in die wêreld in: so kry die liggaam van Christus as 'n sigbare gemeenskap deur die koms van die Heilige Gees 'n eie gestalte in die wêreld.⁵¹

Dit is duidelik dat daar 'n baie nou verband bestaan tussen die besluite van Barmen en Dahlem en Bonhoeffer se opvatting van navolging soos dit in sy boek uiteengesit is. *Nachfolge* is in feite 'n uitleg van die derde tese van die Barmen-verklaring. In dié tese word die kerk herinner aan sy wese, nl. dat dit 'n gemeenskap van gelowiges is, 'n gemeenskap waar Christus in Woord en sakrament deur die Heilige Gees as Heer teenwoordig is. Vir die bestaan en die getuigenis van die kerk in die wêreld is dit egter noodsaaklik dat woord en daad, belydenis en lewensvorm, of soos die tese dit stel, geloof en gehoorsaamheid, boodskap en ordening, 'n eenheid vorm.

"Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der Begnadigten Sünder zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte" (Bethge 1986:196).

Binne 'n situasie waarin die Duitse Kerk se optrede en gestalte, deur aanvaarding van 'n dwaalleer, toenemend sou weerspreek dat dit die liggaam van Christus is, het dit noodsaaklik geword om hierdie eie lewensvorm in gehoorsaamheid aan die woord aktief te soek en te vind.⁵² Die waarheidskarakter van die kerk en die

saam. Geloof en gehoorsaamheid staan trouens in 'n onlosmaaklike samehang met mekaar. Hieruit kom ware kerkwees na vore. Dit is dan ook die sleutelformule van sy boek: "alleen hy wat glo, is gehoorsaam en alleen hy wat gehoorsaam is, glo" (Bethge 1985:372-373). So 'n soort geloof verhoed dat God se genade goedkoop word en waarborg dat die kerk blymoedige en geloofwaardige volgelinge van Christus in die wêreld is (N:27-40). Volgens Mayer sluit hierdie sleutelinsig direk aan by Bonhoeffer se gedagtes en terminologie in "Akt und Sein" en verklaar dit die opvallende tweedeligheid van die boek. "Das erste Teil der 'Nachfolge' beschreibt den Akt des Gehorsams, der zum 'Sein in Christus', d.h. zur Kirche führt, der zweite Teil der 'Nachfolge' beschreibt das 'Sein in Christus', d.h. das Sein der Kirche, aus welchem allein der Akt des Gehorsams fließt" (Mayer 1969:156).

51 In lyn met die grondmotief van die boek is een van die kernvrae wat Bonhoeffer in die boek probeer beantwoord, dié na die sigbare leefruimte of plek van die kerk as liggaam van Christus in die wêreld. Volgens Bonhoeffer tree dit op drie plekke na vore nl. in die verkondiging, die gemeenteordering en die alledaagse gemeenskaplike lewe van die gelowiges. Dié gedagtes ontwikkel die tema van Bonhoeffer se 1936-voorlesing: "Sichtbare Kirche im Neuen Testament" nog verder (GS III:325-334). In die voorlesing word die waarheid van die kerk baie sterk aan sy sigbaarheid verbind. Meer as vroeër word die koms van die Heilige Gees as die geheim van die kerk se ontstaan en sigbaarmaking gedui. Woord en gemeenskap word deur die Gees in 'n komplementêre eenheid saamgebring. Daarmee word sowel die gevaar van 'n doketiese eskatologie as dié van 'n sekulêre ekklesiologie vermy. "Nur durch das gehörte Wort wird brüderliche Gemeinschaft, und alles brüderliche Leben steht wieder im Dienste der Verkündigung des Wortes" (GS III:333).

52 Op die oog af lyk dit of ons in *Nachfolge* met dieselfde "eklesiologiese realisme" as in

geloofwaardigheid van sy boodskap het veral daarvan, en nie van 'n gemeenskaplike verbondenheid aan die volk of sy belange nie, afgehang.

"Der Wahrheitscharakter hängt von der Existenzform der Kirche ab. Ihre Existenzform aber heisst Nachfolge und nicht Volksnähe oder Volksverbundenheit. Nicht die volksnahe, sondern die nachfolgende Kirche wird gehört...Die Basis der predigenden Kirche ist nicht Blut und Boden und ihre Form die Volksverbundenheit, sondern ihre Basis ist das Wort und ihre Form die Nachfolge...Die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft wird nicht dadurch gestärkt, dass man fremde, sogenannte volksnahe Mittel sucht" (GS IV:252).

Met so 'n siening van die kerk is dit nie verbasend nie dat die oorheersende beeld van die kerk in *Nachfolge* een is van 'n kerk wat homself sterk onderskei van sy omgewing en die sentimente wat daar werksaam is.⁵³ Dit was ook waarheen Bonhoeffer se visie op die kerk die gemeenskap in Finkenwalde gevoer het. As model van 'n volkskritiese, navolgende kerk was die gemeenskap in Finkenwalde een wat in afgrensing van en selfs in verset teen die heersende kerklike en politieke ideologieë sy unieke identiteit gevind het.⁵⁴ Nogtans was die bedoeling nooit dat die gemeenskap in Finkenwalde in sy weerstand teen die ontwikkelinge in die samelewing, homself volledig sou afsonder van die probleme en onreg van daardie samelewing nie. Die teendeel moes eerder gebeur.⁵⁵ Die gemeenskapslewe moes tot groter diensbaarheid en kragtiger getuieis inspireer; trouens, die lewenstyl van onderlinge sorg, diensbaarheid en gebed wat hier beoefen is en wat vir Bonhoeffer ook die wyer Christelike gemeenskap moes insluit,⁵⁶ was 'n onmisbare deel van die Belydende Kerk se getuieis na buite. Die Finkenwalde-

Sanctorum Communio te make het. Sonder skroom sê Bonhoeffer: "Christus ist die Kirche" (N:165) of "Die Kirche ist der gegenwärtige Christus selbst" (N:164). Tog verskil dit. In die woorde van Lange: "... die Kirche, von der diese undialektische Identität mit Christus ausgesagt wird, ist nicht die katholische Heilsanstalt, das Gesamt der von der Gemeinde unabhängigen Heilmittel, sondern - die Kirche der Nachfolgenden, von denen gilt, dass nur der Gehorsame glaubt, wie nur der Glaubende gehorsam ist (N:19). Wenn man also den hier zugrundeliegenden Kirchenbegriff unbedingt theologiegeschichtlich qualifizieren will, dann ist er eher montanistisch-schwärmerisch als römisch-katholisch" (Lange 1967:526-527).

- 53 Volgens Lange word die teorie van die kerk se selfonderskeiding van die wêreld veral in die tweede deel van *Nachfolge* sterk ontwikkel. Teenoor die logika van die eerste deel wat die kerk as 'n funksie van navolging beskryf - 'n kerk dus wat deelneem aan die Missio Dei en soos Christus dra aan die lyding van ander - beskryf Bonhoeffer in die tweede deel navolging as kerklikheid (Lange 1967:528).
- 54 "Bonhoeffer zieht in dieser Zeit die Grenze um die Kirche bewusst eng, weil sie zum Kampf gefordert ist ..." (Von Hase 1959:38). "Absonderung von der Welt ist der heilige Kampf der Kirche um das Heiligtum Gottes auf Erden" (N:201).
- 55 "Die Ausgrenzung der Gemeinde und des einzelnen Christen aus der Welt geschieht im stellvertretenden Dienst für die Welt. Durch ihr ganzes Dasein soll die Gemeinde sich als Salz der Erde erweisen" (Honecker 1963:151).
- 56 Van begin tot einde was die gemeenskap in Finkenwalde ook ekumenies ingestel. Daarvan getuig Bonhoeffer se voortgesette werk as jeugsekretaris van die Youth Alliance tot 1936, asook die besoek wat die Finkenwalde-groep in dieselfde jaar aan Swede en Denemarke gebring

gemeenskap was in dié opsig duidelik onderskeibaar van ander vromer, meer introverte groepe soos die bekende Oxford- en Berneuchen bewegings (Bethge 1985:388-390).

"Concrete communal obedience to God's command is essential to the church's proclamation of the Word... Nothing less than living together, conviviality, sharing of resources and risk, common daily prayer and discipline and mundane cares, all this was necessary if the Word of God was to be heard, obeyed and proclaimed in the land. Such was Bonhoeffer's conviction and his experience in those years" (Day 1975:246-247).

Die groot vraag is of die gemeenskap in Finkenwalde en daarmee saam die Belydende Kerk waarvan dit 'n belangrike deel was, werklik daarin kon slaag om 'n navolgingskerk in die sin wat Bonhoeffer dit bedoel het, te wees.

2.3.6.2 Toenemende druk: die belang van Barmen en Dahlem

Wat Bonhoeffer in Finkenwalde beleef het, het hom inderdaad baie naby gebring aan wat hy as 'n ware geloofwaardige vorm van kerkwees gevisualiseer het. Dit verklaar o.a. die gevoel van vervulling wat hy aan die einde van 1935 beleef het.⁵⁷ Ondanks die verlies aan 'n voldoende institusionele basis nadat die seminarium deur die Nazi's gesluit is, het Bonhoeffer voortgegaan om die kerk te dien en gestalte te gee aan 'n gehoorsaamheidslewe wat op die Skrif gebaseer is. Dit sou egter al hoe moeiliker word. Hiervoor was nie alleen die groeiende druk van buite verantwoordelik nie, maar ook die onvermoë en traagheid van die Belydende Kerk self om konsekwent volgens sy eie belydenis te leef. Uiteindelik moes Bonhoeffer ook ontdek dat sy eie visie van die kerk en die Christelike lewe nie voldoende was om die kerk te help met sy profetiese taak vir die oomblik nie.⁵⁸ Dit

het (Day 1975:252; GS 11:470-474).

57 Op 15 November 1935 skryf Bonhoeffer in 'n omsendskrywe aan die broers in Finkenwalde: "Der Sommer 1935 ist für mich, glaube ich, die beruflich und menschlich ausgefüllteste Zeit bisher gewesen. Ich habe in Zusammenleben mit Euch mehr gelehrt als je zuvor" (GS II:458).

58 Smolik (1976:140-141) oordeel dat Bonhoeffer se klem op navolging as gemeenskap 'n terugwaartse stap verteenwoordig in vergelyking met sy siening van die kerk se profetiese taak t.o.v. spesifiek die Joodse vraagstuk in 1933. Hiervoor bestaan daar sins insiens twee redes: a) Die sg. Christologies-metafisiese opvatting van die staatsowerheid waarvan Bonhoeffer homself nie kon losmaak nie. Selfs sy beoordeling van Hitler as die antichris hang verrassend genoeg volgens Smolik direk hiermee saam. b) Sy terughoudendheid om in daardie stadium die historiese ontwikkelinge teologies te interpreteer. Vir hom was die beoordeling van historiese gebeure veel eerder die taak van die staat as dié van die kerk. Gevolglik kon die kerk ook nie direk politieke handel nie (sien ook GS II:46). Volgens Bethge kan die missionêre karakter van Finkenwalde nie ontken word nie. Dit was van huis uit sterk gerig op die wêreld rondom hom. Die teologie van *Nachfolge* het bedoel om dit te help bevorder. Tog gee hy toe dat die finale effek van Bonhoeffer se *Nachfolge*-teologie die teenoorgestelde was. Die kerk as dinamiese ghetto het almeer die karakter gekry van 'n steriele ghetto, afgesny van die wêreld. Hierdie

was maar een aspek van die toenemende ontnugtering en frustrasie wat hy mettertyd daar ervaar het.

Aan die een kant het intimiderende maatreëls en wette van die staat frustrasies gebring. Maar aan die ander kant, miskien meer as die intimidasie van die staat se kant, het die wyse waarop die Belydende Kerk self die druk hanteer het, Bonhoeffer ontstem en sy vertrouwe in die kerk as 'n waardige getuie vir Christus geknou. Veral die trangheid van die Belydende Kerk om sy eie besluite by Barmen en Dahlem te handhaaf en uit te leef, was vir hom 'n groot teleurstelling. Natuurlik het die staat deurlopend 'n geweldige rol gespeel: die Nazi-owerheid het meer as vroeër die offisiële kerk ingespan om die Belydende Kerk se plaaslike en provinsiale instellings aan die jurisdiksie van die staat te onderwerp. Oor 'n tydperk heen het verskillende wette en maatreëls die kerk innerlik én uiterlik verlam.

Die belangrikste was waarskynlik die maatreël wat die kerkkomitees as 'n alternatiewe heenkome daargestel het vir die ontwrigte leraars van die Belydende Kerk (Bethge 1985:407), en die wet wat die beskerming van die Duitse Evangeliese Kerk gewaarborg het (Bethge 1985:412). Albei dié stappe het die bestaansreg en status van die Belydende Kerk ernstig in gedrang gebring. In effek is sowel die ampsdraers as die inrigtings van die Belydende Kerk hierdeur onwettig verklaar. Soos te verwagte, het dit twyfel, onsekerheid en uiteindelik tweespalt by die leraars geskep oor hulle eie toekoms in die Duitse Evangeliese Kerk. Deelname aan die herstel van die eenheid van die Duitse Kerk en die gepaardgaande erkenning deur die staat het skielik vir sommige belangriker gelyk as die handhawing van omstrede besluite wat selfs hulle blote fisieke oorlewing in 'n Nazistaat in die gedrang kon bring.

Hierdie onsekerheid in die Belydende Kerk sou algaande verskerp word deur grootskaalse verdagmakery en deur vervolging van die leiers, hulle inperking en uiteindelik die sluiting van die seminaria. Selfs waar daar bedektelik voortgegaan is met die opleiding van jong leraars, die hou van gereelde sinodesittings en die soek van buitelandse steun, het die staat verskeie maatreëls getref wat die noodsaaklike kommunikasie tussen die leiers van die kerk onderling en tussen leiers en ondersteuners bemoeilik het. Die finale ontbinding van die Belydende Kerk het uiteindelik gekom deur die voorgeskrewe eed aan Hitler en die verpligte stelsel van

skeiding en selfs negatiewe beoordeling van die wêreld hang volgens Bethge duidelik saam met die eskatologiese klem van Bonhoeffer se teologie in dié tyd (Bethge 1985:378-379). Bethge se siening is in 1944 deur Bonhoeffer self bevestig (WE:201). Wat myns insiens nie duidelik is nie, is of die isolasie van Finkenwalde 'n uitvloeisel van Bonhoeffer se soort teologie in die stadium was en of dit nie eerder toegeskryf moet word aan die beperkende maatreëls van die Nazi's nie?

diensplig (Bethge 1985:503vv). Hierdeur is al die leraars ingesleep by Hitler se oorlog. Veral hier het dit duidelik geword hoe diep ook die Belydende Kerk, ondanks sy mooi besluite en belydenis, dienstig was aan die belange en ideale van 'n verenigde Duitse nasie.

Dit is spesifiek teen hierdie agtergrond dat Bonhoeffer se herhaalde oproepe aan die Belydende Kerk tot instandhouding van die staat van belydenis, wat met Barmen en Dahlem van krag geword het, verstaan moet word (GS II:205-209,259,342,460,464). In Julie 1935 herinner Bonhoeffer die predikante van die Belydende Kerk daaraan dat hulle hulle met die besluite van Barmen en Dahlem onverskrokke onder die alleenheerskappy van Christus gestel het. Daar het hulle openlik bely dat die enigste gesag waarop hulle hulle leer en lewe kan en ook mag grond, die gesag en waarheid van die Woord van Christus is. In dié proses het hulle hulle afgegrens van die Duitse Kerk en die "vreemde leer" wat sy lewe en verkondiging beheers (GS II:207). Dit het terselfdertyd die keuse vir 'n eie, alternatiewe bestaansvorm geïmpliseer.

Bonhoeffer was daarvan oortuig dat die Belydende Kerk se roeping⁵⁹ alleen uitgeleef word as die implikasies van die kerk se eie belydenis ernstig geneem word. Volgens hom het dié belydenis die riglyne neergelê vir sowel die regte leer as die regte ordening van die kerk (GS II:342). Aan albei die riglyne moes gehoor gegee word indien die kerk volkome trou wou wees aan sy belydenis.⁶⁰ Daarmee bring hy die waarheid wat hy verkondig en die bestaansvorm waarin hy dit uitleef, in lyn met mekaar en word hy 'n geloofwaardige getuie vir Christus.⁶¹

59 Baie van Bonhoeffer se omsendskrywes in dié tyd handel oor die ware roeping van die kerk en die gelowige. Dit bestaan daarin dat die kerk in die waarheid bly. Alleen so het hy 'n toekoms (GS II:216,464,467vv; Bethge 1985:429).

60 Die tendens om Barmen te aanvaar, maar kritiek uit te spreek teen Dahlem word deur Bonhoeffer as teenstrydig en as 'n onbegrip van hulle wesentlike samehang gesien. In sy woorde: "Dahlem ist nichts als die Ausführung des dritten und vierten Barmer Satzes. Wer Dahlem angreift, greift damit Barmen an, das ist ausser Zweifel" (GS II:326).

61 Soos duidelik blyk uit die besluite van die Oeynhausener Sinode (17-22 Februarie 1936), het die Belydende Kerk geleidelik op dié punt begin dwaal. Toenemend was hy onwillig om die volle konsekwensies van sy beginselbesluite met die oog op die ordening van sy kerklike lewe en praktyk uit te spel. Die teendeel het eerder gebeur: samewerking met die omstrede en staatsondersteunde kerkkomitees het 'n vrye keuse geword. Vir Bonhoeffer het dit beteken dat naas die Woord, ander maatstawwe meegespeel het by die ordening van die kerklike lewe. Dit bring mee dat selfs in eie geledere die Belydende Kerk se aanspraak om die ware kerk te wees, nie ernstig geneem is nie (GS II:467). Daarenteen hou Bonhoeffer vol dat die ordening van die kerk deurgaans die verkondiging van die evangelie moet dien. Alhoewel die gemeente meewerk aan hierdie ordening, bly Ig. gebind aan die belydenis. "Die Kirche ist nach Lehre und Handeln ein Ganzes und wird deshalb im ganzen Umfang ihres Lebens durch ihr Bekenntnis bestimmt" (GS II:271).

"Denn es ist gerade das Bekenntnis, das bezeugte Wahrheit und gelebte Existenzform miteinander verbindet... Das Bekenntnis also ist die Akte der Annahme des Wortes Gottes. Gerade so ermöglicht es die Akt der Annahme dieses Wortes in der Rechts- und Sozialgestalt, eben: in der Existenzform der Kirche... In diesem Sinn entscheidet sich an der Verbindlichkeit des Bekenntnis die praktische Wahrheitsfähigkeit und somit das Kirchesein der Kirche" (Huber 1985:192).⁶²

Geloofwaardige uitlewing van die kerk se roeping deur getrouheid aan die kerk se belydenis het vir Bonhoeffer heel konkreet beteken dat die Belydende Kerk deur woord en daad 'n voorspraak vir die Jode moes wees. Bonhoeffer se bekende uitspraak dat alleen diegene wat vir die Jode stry, Gregoriaanse gesange kan sing, kom uit hierdie tydperk (Bethge 1986:199). Hy het keer op keer in gesproke woord en in geskrif hierop teruggekom (Bethge 1985:447-448). Die kerk se toets of dit gehoorsaam kon wees aan die gebod vir die uur, of dit bereid was om die implikasies van sy belydenis deur te voer, was steeds daarin geieë of dit bereid was om in te tree vir die magteloses d.m.v. sinodale besluite en daadwerklike hulpverlening. Die onderlinge sorg van gelowiges vir mekaar moes hierop afgestem wees. Die kerk moes so toon waar dit in die samelewing inpas en hoe goed dit verstaan wat Christelike gemeenskap en liefde beteken. Navolging van Christus moes uitloop op 'n leefwyse binne die gemeenskap wat die grense van 'n eie groep oorstyg en die sg. "vyand" insluit, selfs al was dit in konflik met die staat en sy wette. Bonhoeffer het benadruk dat navolging ook lyding kon insluit, en dat lyding 'n besondere waarmerk van die kerk is (GS II:295; Day 1975:259-260).

Vir Bonhoeffer was dit deurgaans van kardinale belang dat die belydenis nie net konkrete implikasies vir die lewe en getuienis van die Belydende Kerk sou hê nie, maar ook dat die lewe, getuienis en selfs die teologie van die wêreldkerk daardeur geraak sou word. Wetende dat die ekumeniese liggame op die lang duur nie die vraag na die plek en status van die Belydende Kerk binne die ekumeniese gesprek sou kon ontduik nie, het Bonhoeffer *Die Bekennende Kirche und die Ökumene* (GS I:240-261) geskryf.

In dié artikel beklemtoon hy die belangrikheid asook die konkrete aard van die

⁶² Bonhoeffer maak op dié punt 'n baie belangrike onderskeiding tussen die funksie van die belydenis en dié van die dogmatiek of teologie. Hy druk dit so uit: "Nicht um die Theologie scharen sich die Gläubigen, sondern um das Bekenntnis... Die Theologie liefert der ganzen Armee die Waffen, damit sie jederzeit und an jedem etwaigen Ort schlagbereit ist. Der Kampf nach aussen aber wird nicht mit der Theologie, sondern mit dem Bekenntnis geführt... Das Bekenntnis ist die auf Grund der Theologie von der Kirche vollzogene Entscheidung über ihr Grenzen. Es ist nicht Darstellung des Lehrganzen, sondern auf Grund des Lehrganzen getroffene Entscheidung der Kirche, an einem bestimmten Ort den Kampf aufzunehmen. Im Bekenntnis wird die Theologie durch kirchliche Entscheidung aktuell" (GS II:226-227).

belydenis en stel hy die vraag na die ekumene se verantwoordelikheid t.o.v. die kerkstryd aan die orde. Hy het geglo dat die Belydende Kerk en die ekumene mekaar hierin wedersyds kon help. Aan die een kant word die Belydende Kerk in sy ontmoeting met die ekumene gedwing tot selfkritiek. In gesprek met ander word die kerk 'n luisterende kerk, vry om dié aan te hoor wat hom tot boetedoening roep. Die kerk moet daarvoor verantwoording doen of hy nog uit genade leef en of die aansprake van sy belydenis nie selfverheerlikend is nie, en of dit die gemeenskap tussen gelowiges afbreek of help opbou. Waar die belydenis na binne gekeer is in 'n bewuste daad van skuldbelydenis, is dit geloofwaardig en gesagvol. Dié besef is vir Bonhoeffer onontbeerlik vir sinvolle toetrede tot die ekumeniese gesprek (ibid:255). Aan die ander kant bring die Belydende Kerk die ekumene te staan voor die vraag na die ware gesag vir sy eie lewe en getuïenis. Die Belydende Kerk betree die ekumeniese gesprek nie sonder sy belydenis nie. Die aansprake van sy belydenis moet dan binne die gesprek erken word. As die ekumene in gehoorsaamheid aan Christus die eenheid van die kerk wil dien, moet dit die waarheidsvraag ernstig neem. Dit sou die wêreldkerk daartoe bring om in aansluiting by die Belydende Kerk, homself van die Duitse Kerk los te maak (GS I:243-254).

Die debat by die Chamby-konferensie van 1935 het hieroor gehandel. Die kritieke vraag was nie meer of die Belydende Kerk hoegenaamd genooi moes word nie; dit was nou of die vergadering dié kerk moes erken as die enigste legitieme verteenwoordiger van die Duitse Evangeliese Kerk (Bethge 1985:396). Uit korrespondensie van dié tyd blyk dit dat Bonhoeffer, ondanks sy toenemende onbetrokkenheid by die praktiese werksaamhede van die ekumene, tog groot verwagtinge gekoester het vir 'n duidelike keuse in dié verband.⁶³ Dit het egter nie gekom nie; intendeel, dit was gou duidelik dat Geneve geen risiko's wou loop nie. Die eptlike simpatie het by die leiers van die Duitse Kerk gelê en Bonhoeffer se pogings om die kerkstryd 'n hoofitem op die Ekumeniese agenda te maak, was vir baie hoogs irriterend (Bethge 1985:410). Die Chamby-konferensie was die laaste waar die Belydende Kerk amptelik teenwoordig was. Daarna het Bonhoeffer niks

63 Hecseer die geloofwaardigheid van die ekumeniese beweging op die spel was in sy keuse vir die saak van die Belydende Kerk, kom uit in 'n brief wat Bonhoeffer op 18 Junie 1935 aan die Algemene Sekretaris van "Faith and Order", Leonard Hodgson, skryf. Hierin sê hy: "... we have to fight for the sake of the true Church of Christ against the false Church of Antichrist...we are fighting for Christianity not only with regard to the Church in Germany but in the whole world...If now the Ecumenical Movement, and in particular the Faith and Order Movement were complying with that decisive question and taking the challenge seriously in obedience towards Jesus Christ and His Word, an inward regeneration and a new unification might well be bestowed upon all Christendom...On the other hand, if the Ecumenical Movement were to leave this question out of sight, it might bring in its own verdict and lose the power of speaking and acting in the name of Jesus Christ" (GS II:233-234).

meer van die ekumeniese liggaam verwag nie (Bethge 1985:455,462). Die onwilligheid van die ekumeniese beweging om in Bonhoeffer se terme ware kerk van Christus te wees, het hom nie daarvan weerhou om dié uitdaging aan sy eie kerk te bly stel nie.

In die somer van 1936 hou hy as deel van 'n opknappingskursus 'n baie omstrede voordrag, *Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft* (GS II:217-263). Daarin stel Bonhoeffer dat die ware kerk alleen daar is waar God in Christus teenwoordig is deur sy Woord en sakrament. Om dié rede is die kerk se grense in beginsel oop. Op geen manier kan die kerk se grense apriori en legalisties, met die doop of die belydenis as kriterium, vasgestel word nie. Tog beteken dit nie dat die kerk ongebonde, sonder enige grense kan bestaan nie. Trouens, die kerk stuit in sy getuienis teenoor die wêreld gedurig teen vriend en vyand, en daardeur word grense van buite aan hom opgelê. Die groot uitdaging vir die kerk is om hierdie grense te herken en dit in 'n daad van konfessionele afgrensing te bevestig. Vir Bonhoeffer was dit presies wat by Barmen en Dahlem gebeur het. In reaksie op die dwaalleer van die Duitse Christene en hulle pogings om die ordening van die ware kerk te verydel, het albei die sinodes erken dat daar 'n grens gekom het tussen hulle en die Duitse Evangeliese Kerk. Met hulle besluite het hulle in die geloof hierdie grens ook eksplisiet gemaak. Teen dié agtergrond inoedig Bonhoeffer die Belydende Kerk aan om die konsekwensies hiervan uit te leef en die skeidingsproses wat dit meegebring het, deur te voer. So sou die vraag na die grense van die kerklike gemeenskap beantwoord word.

Wat die keuse teen die Duitse Kerk uiters noodsaaklik gemaak het, was die tweeduidige funksie wat die Woord en daarmee saam die sg. "regte leer" in dié tyd gekry het. Baie het, terwyl hulle wel die regte leer onderskryf het, tog gekies vir 'n belydenisvreemde kerkstruktuur - in dié geval die kerkkomitees. Daarmee het hulle gekies teen die institusies van die Belydende Kerk.⁶⁴ In sulke omstandighede het die regte leer 'n dwaalleer geword; 'n bewuste negering van dié dinge wat die Belydende Kerk verteenwoordig het. Die gevolg was dat die suiwer leer of die Woordverkondiging alleen nie meer kon geld as maatstaf vir die waarheid van die kerk se lewe of getuienis nie. 'n Kerk wat waar en geloofwaardig is, moet wat dit van homself glo en bely, uitdruk in 'n eie, unieke en sigbare leefvorm,⁶⁵ een wat

64 Volgens Lange het hierdie probleem die ware aard van die kerkstryd aangedui. Bonhoeffer se eintlike teenstanders was lank nie meer die Duitse Christene nie, maar veral hulle wat die kerkkomitees ondersteun het. Hieronder was baie wat oorspronklik die belydenis onderskryf het (Lange 1967:526).

65 Vir 'n kort periode (die sg. 1936-polemiek), toe die motief van staatserkenning en die status van sekere persoonlikhede medebepalend geword het vir die wyse waarop die Belydende Kerk sy konkrete bestaan sou inrig, roep Bonhoeffer die kerk terug na die ware grondslag vir sy

die juridiese en die sosiale aspekte van sy bestaan omvat (Huber 1985:170,192). In so 'n sigbare geloofsgemeenskap spreek God en realiseer Hy by uitstek sy beloftes.

"So kann nun auch von der Kirche gesagt werden: Sie wird nirgends anerkannt als dort, wo die Verheissung Gottes ruht, in der sichtbare Kirche" GS II:241).

Dit is spesifiek in dié verband dat Bonhoeffer die omstrede uitspraak gemaak het dat wie hom/haar bewustelik van die Belydende Kerk in Duitsland skei, hom/haar afskei van die heil (GS II:238).

Net soos met die ekumene was dit egter gou duidelik dat die Belydende Kerk nie kans gesien het vir dié konsekwensies van sy die besluite nie. Verskeie faktore het hiertoe bygedra. Die belangrikstes was die twee-rykeleer, die nasionalistiese ideale van Hitler en die verskuiwende kerkbeleid van die Nazi's (Day 1975:241-242). Dit het die getuigenis van die Belydende Kerk, veral t.o.v. die toenemende vervolging en onreg, sodanig lamgelaë dat dié kerklike struktuur uiteindelik verbrokkel het. Na die sluiting van Finkenwalde op 28.09.1937 is die onderrig te midde van buitengewone vervolging en intimidasie binne die raamwerk van 'n kollektiewe pastoraat⁶⁶ voortgesit. In dié periode het Bonhoeffer hom volkome gewy aan die versorging van die broers. Sy gereëide omsendskrywes het die band tussen huile versterk (GS II:297-306,523-535). Hoewel daar op sinodale vlak belangrike besluite geneem is, was dit net 'n kwessie van tyd voor die Belydende Kerk finaal sou swig voor die druk van die staat. By die sesde Sinode van die Belydende Kerk, op 31 Julie 1938, is daar besluit om die aflê van die eed aan Hitler amptelik te staun. Weliswaar is sekere voorwaardes gestel, maar dit was duidelik dat die kerk nie haar roeping behoortlik van die volksideaal kon losmaak nie. Daarmee het 'n donker uur vir die Belydende Kerk aangebreek (Bethge 1985:501). Meer as ooit tevore was haar geloofwaardigheid op die spel. Dit blyk o.a. uit 'n brief wat Barth in dié tyd aan die leiers in Berlyn geskryf het. Daarin lug hy sy gevoelens:

bestaan. Hy herinner aan die Woord en die sakramente as die klassieke notae ecclesiae (Bethge 1985:435-436). Waar egter, soos meesal die geval was, direk ingegryp is op die lewe van die kerk, of waar die Belydende Kerk self traag was om die belydenis konkreet uit te leef, het Bonhoeffer die belang van die sigbare gestalte van die kerk as uitdrukking van en toets vir sy getrouheid aan die Woord aangelê. Hierop was sy stryd met die kerk deurgaans gefokus. "Die Kirche ist eine geschichtlich gewordene Gestalt. Sie ist frei, sich von ihrem Herrn richten zu lassen und diese ihre Ordnung neu zu finden und zu gestalten. Greift die Welt aber diese ihre Gestalt an, so muss sie dafür kämpfen wie für Christus selbst, denn Kirche ist 'Christus als Gemeinde existierend'...Weil es ihm um die konkrete Gestalt der Kirche ging, ist er mit aller Leidenschaft und Härte in den Kirchenkampf eingetreten" (Von Hase 1959:36-37).

66 Hiervolgens is sg. onwettige kandidate as lerende predikante uitgeplaas by ondersteuners van die Belydende Kerk wat wettig in die bediening was (Bethge 1985:494).

"I am most deeply shocked by that decision and the arguments used to support it... Was it possible, permissible, or necessary that this defeat should come about? Was there and is there really no one at all among you to take you back to the simplicity of the straight and narrow way?... No one to beg you not to hazard the future credibility of the Confessing Church in this dreadful way?" (Bethge 1985:506).

Vir Bonhoeffer self was dié gebeure saam met die omstrede verklarings van Essen kort daarna 'n diep teleurstelling. Dit het 'n keerpunt in sy verhouding met die Belydende Kerk gebring. Hiervandaan het daar 'n kloof tussen hom en die Belydende Kerk ontstaan. Hy is daarop saam met ander lede van die sg. Dahlemlvleuel beskuldig van eensydigheid, radikalisme en selfopgelede martelaarskap (501-509). Die Belydende Kerk se passiwiteit by drie geleenthede, nl. met die Albertz-Böhm-liturgie, na Barth se brief aan Hromadka en na die Kristalnag van 9 November, het veral daartoe gelei dat Bonhoeffer hom gedistansieer het van die "rearguard actions" van die oorblywende deel van die Belydende Kerk. Die huiwering van die Belydende Kerk om hier op te tree, het gedui op vrees en op 'n diepliggende verbondenheid aan die nasionale ideale van Duitsland (510-512). So verstaan, het dit vir Bonhoeffer neergekom op ongehoorsaamheid. Daar het skeiding tussen woord en daad gekom. As die kerk nog enigsins geloofwaardig wou wees, sou hy volgens Bonhoeffer allereers skuld moes bely en opnuut die weg van gehoorsaamheid aan die Skrif moes vind, soos uitgespel deur Barmen en Dahlem.⁶⁷ Dit was wat hy op 25 Oktober 1938 beklemtoon het met sy voordrag: *Unser Weg nach dem Zeugnis der Schrift* (GS II:320-344).

Die onmiddellike agtergrond vir hierdie voordrag was die kontroversie rondom die hertoelating tot die bediening van die sg. onwettige leraars. Deur die aanvaarding van sg. konsistoriale beheer oor sy leraars het die Belydende Kerk homself aan 'n sekulêre gesag onderwerp. Daarmee is die gesag wat die Skrif vir die vorm en kerkregtelike bestuur van die kerk moet hê, prysgegee (De Gruchy 1972:146). Die kritieke vraag was of die weg wat Barmen en Dahlem in dié opsig aangewys het, nog geldig was. Was dit inderdaad in lyn met die Skrif? Hierop antwoord

67 Hierdie gedagte word waarskynlik die helderste uitgespel in die brief wat Bonhoeffer aan die einde van Januarie 1938 aan die broers in Pomerania gestuur het. Daarin skryf hy: "Es geht ja in dieser Stunde wirklich nicht darum, dass einer den andern anklage, sondern dass ein jeder für sich selbst bekenna, dass wir die Gnade Gottes, die wir in den Anfängen der B.K. empfangen, oft leichtfertig verschmäht haben im Ungehorsam. Unser Wort und unsere Tat brachen oft auseinander...Aber wie im persönlichen Leben nur den einen Weg gibt, den der Umkehr, der Busse unter Gottes Wort, in der uns Gott die verlorene Gemeinschaft wieder schenkt, so geht es auch im Kampf der Kirche. Ohne Busse, d.h. ohne dass uns der Kirchenkampf selbst zur Busse wird, empfangen wir das verlorene Geschenk eines Kirchenkampfes als Evangelium nicht zurück. Auch wenn der Gehorsam der Busse heute wohl schwerer ist als damals, da wir ihn schuldig blieben - Gott will uns nur so wieder auf den rechten Weg helfen" (GS II:301-302).

Bonhoeffer nou bevestigend, maar hy wys daarop dat die Skrif nie ons soeke na die regte weg direk beantwoord nie. Dit verkondig alleen die waarheid. Om hierdie waarheid toe te stem, is egter nie genoeg nie. Ons word geroep om in geloof en gehoorsaamheid hierdie waarheid na te leef. Daaruit word die regte weg gebore.

Wat Barmen en Dahlem dus wou doen, was om die kerk te bind aan die waarheid van die Skrif en so op die regte weg te help. Daarmee wou dit nie die kerk, soos sommige beweer het, verdeel nie. Dit wou hom juis onder die ware gesag van God se woord verenig. Alleen aan dié gesag ontleen die kerk die soort gesag en kerkregering wat nodig is vir 'n geloofwaardige bestaan in die wêreld. Die doel van dié regering is om die geloofsgemeenskap en die ampte volledig aan Christus te bind. So word die getroue proklamasie van die evangelie verseker. In die woorde van Bonhoeffer: "Die Kirche braucht eine Kirchenleitung... Die Verkündigung in der Kirche ist an den kirchlichen Auftrag gebunden" (GS II:333,336).

Reeds ten tyde van hierdie voordrag was dit duidelik dat die Belydende Kerk nie sover sou kom om so 'n pad te loop nie en dat Bonhoeffer in sy sug om iets daarvan waar te maak, op sy eie was. Hoe sy keuse vir konsekwente gehoorsaamheid aan die Woord Bonhoeffer sou voer tot deelname aan die sameswering teen Hitler, en hoe sy betrokkenheid by die weerstandsbeweging steeds deel was van sy stryd om die geloofwaardigheid van sy eie lewe en dié van die kerk, is die tema van die laaste afdeling.

2.4 DIE VISIE VIR 'N NIE-RELIGIEUSE KERK

In die laaste fase van Bonhoeffer se lewe kry ons 'n merkbare verandering in sy visie op die kerk. Behalwe dat die institusionele kerk in sy persoonlike lewe op die agtergrond skuif, neem dit teologies ook 'n meer beskeie plek in sy denke in. Anders as vroeër word die kerk nie meer gesien as die uitsluitlike locus vir God se werk in hierdie wêreld nie. Dit speel wel nog 'n belangrike rol in die wyse waarop God sy heerskappy op aarde laat geld, maar dis beperk. Een van die kerk se funksies is om die wyer sekulêre karakter van die Christelike lewe, die sg. nie-religieuse dimensies van die evangelie, te help ontsluit.

Hierdie verskuiwing in hoe hy die kerk verstaan, is soos tevore direk bepaal deur die sosiale en politieke konteks waarin hy hom in dié tyd bevind het. In hierdie laaste onderafdeling word dié konteks beskryf. Ek sal kortliks aantoon hoe dit sy verhouding tot en visie op die kerk beïnvloed het. In die uiteensetting sal die belangrikste interpretasieprobleem van Bonhoeffer se denke aan die orde kom, nl.

die vraag na die kontinuïteit in sy denke. Hier word spesifiek aandag gegee aan die kontinuïteitsvraag in Bonhoeffer se refleksie oor die kerk. Die vraag is of daar met sy betrokkenheid by die sameswering teen Hitler nie 'n duidelike breuk in sy nadenke oor die kerk gekom het nie.

Uit sy ervaring in die kringe van die weerstandbeweging teen Hitler ontstaan daar by Bonhoeffer 'n nuwe interpretasie van die evangelie, spesifiek met betrekking tot die aard en omvang van Christus se heerskappy in die wêreld. Nuwe Christologiese oorweginge en perspektiewe breek nog eens sy ekklesiologie in 'n nuwe rigting oop. Sterker as ooit rig hy die Christen op sy taak in die wêreld: om Christus te volg, is om voluit in die wêreld te leef. Hierdie sterk aksent op die sekulêre dimensie van die evangelie het meegebring dat Bonhoeffer meer funksioneel oor die kerk begin dink het. Gepaard daarmee vind ons wat Lange noem 'n bepaalde soort "minimalisering" en selfs 'n relativering van die betekenis van sekere tradisionele kenmerke en gebruike van die kerk. Veral wanneer Bonhoeffer uit die gevangenis suggereer dat die kerk sy verkondigingstaak voorlopig behoort op te skort en alleen in solidariteit met die ander behoort te leef, klink dit of een van die wesenlike eienskappe van die kerk opgehef word. Die indruk kan ontstaan dat die wêreldlike bestaan van die Christen vir Bonhoeffer belangriker geword het as die konkrete institusionele kerk en sy gebruike.

Hier word hoofsaaklik op dié probleem gekonsentreer. Daarmee wil ek toeligting en motivering bied vir die grondtese van die verhandeling, nl. dat die betekenis van die empiriese kerk en veral die geloofwaardigheid van sy bestaan en getuienis Bonhoeffer tot aan die einde van sy lewe sodanig geboei het dat dit sy teologiese nadenke gemotiveer en bepaal het. Met Bonhoeffer se distansiëring van die Belydende Kerk het daar by hom 'n hernude worsteling gekom met die vraag hoe die kerk 'n geloofwaardige bydrae in 'n samelewing waar die mens mondig geword het, kan lewer. Dit het hom uitgebring by 'n skynbare relativering van die tradisionele vorme van die kerk. Ter wille van geloofwaardigheid het hy aangedring op 'n nie-religieuse interpretasie van die evangelie. Presies waar dit lyk of Bonhoeffer sy vroeëre teorie oor die waarde van die sigbare gestalte van die kerk weerspreek, blyk dit dat sy nadenke oor die lewe en getuienis van die kerk in 'n veranderde tydvak steeds bepaal word deur 'n soeke na geloofwaardigheid en integriteit - persoonlik, maar ook binne die konteks van die breër Christelike gemeenskap.

Die skynbare funksionalisering van die kerk en die gepaardgaande minimalisering van sy institusionele karakter was juis daarop gemik om die konkrete kerk se

getuigenis vir 'n nuwe geslag meer geloofwaardig en aktueel te maak. In dié opsig werp die motief van geloofwaardigheid nuwe lig op die kontinuïteitsprobleem in Bonhoeffer se denke. Dit toon o.a. dat die oënskynlike breuk in Bonhoeffer se ekklesiologie ten diepste 'n herwaardering van die konkrete kerk behels het. Die wese en gestalte van die kerk is op 'n nuwe, verrassende manier op mekaar betrek. Wat Bonhoeffer hieroor gesê het, is wel fragmentaries en onvoltooid vanweë die situasie waarin hy hom bevind het; nogtans bly die motief onmiskenbaar. In die gedeelte wat volg, sal hierdie perspektief formeel aan die orde gestel word. In hoofstuk vier word Bonhoeffer se denke oor die geloofwaardigheid van die kerk in 'n gesekulariseerde samelewing breedvoeriger en inhoudelik bespreek.

2.4.1 Die Bonhoeffer-Dohnanyi-kring: relativering van die kerk?

Lank voordat Bonhoeffer besluit het om aktief mee te doen aan die sameswering teen Hitler, was hy deel van 'n groep wat sy politieke en sosiale bewussyn oor jare heen gevorm en krities versterk het. Die groep wat later bekend gestaan het as die Bonhoeffer-Dohnanyi-kring,⁶⁸ het lank voordat die Nasionaal-Sosialiste aan bewind gekom het, reeds gereeld en informeel as vriende en familie aan huis van Karl Bonhoeffer vergader. Buiten sy broers en susters het Bonhoeffer se swaers, Rüdiger Schleicher, Gerd Leibholz en Hans von Dohnanyi, sowel as 'n vriend, Justus Delbrück, deel van die groep uitgemaak. Gedurende die jare van die sg. Derde Ryk is die groep uitgebrei om 'n omvattende kring van eensgesindes in te sluit.

Wat afkoms en sosiale stand betref, het die groep behoort aan 'n seksie in die samelewing wat, histories gesien, bekend gestaan het as die "*Bildungsbürgertum*". Die meeste van die lede het tersiêre opleiding gehad en het hoë poste beklee. Alhoewel sulke posisies toegang tot invloedryke maghebbers verleen het, het dit op sigself nie noodwendig 'n magsposisie beteken nie.

68 In waarskynlik die beste artikel oor die aard van die weerstandsgroep waarin Bonhoeffer hom bevind het, toon Heinz Eduard Tödt aan dat die groep sy oorsprong in Bonhoeffer se ouerhuis gehad het. Alhoewel dit een van baie ander opposisie-groepe was, het dit uniek geopereer. Hierin het Bonhoeffer en sy swaer Hans von Dohnanyi, wat kontak in die hoogste regerings- en militêre kringe gehad het, 'n groot rol gespeel. Dis nie toevallig dat Tödt dit die Bonhoeffer-Dohnanyi kring noem nie. Die eiesoortige karakter van die groep het o.a. na vore gekom in die samestelling van die groep, hulle afkoms en stand, die motiewe wat hulle saamgebind en gedryf het, die konflikteareas waarin hulle beweeg het en die unieke manier waarop hulle die etiese probleem van sameswering hanteer het (Tödt 1987:206-263).

"Das Bildungsbürgertum als solches war keine traditionelle 'Machtelite', wie z.B. die hohe Generalität, die führenden Industriellengruppen und das Führungspersonal der politischen Parteien. Aber die Zugehörigkeit zu ihm vermittelte oft den Zugang zu bedeutenden Machtpositionen. Keiner aus dem Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis hat es zu persönlicher Macht gebracht" (Tödt 1987:216).

As republikeine wat 'n regstaat ondersteun het, het almal aan die Duitse Demokratiese Party, of soos dit later bekend was, die Duitse Volksparty behoort. Alhoewel die meeste van hulle bewustelik patrioties was, het Bonhoeffer se teologiese voorbehoude t.o.v. 'n nasionale kerk daarop 'n temperende uitwerking gehad. Sy betrokkenheid by die ekumene en sy klem op die najaag van vrede deur die soeke na begrip tussen volke, het baie nou aangesluit by sy swaers en broers se siening van die volkereg. Alhoewel nie onverskillig t.o.v. die kerk en sy boodskap nie, het die groep tog 'n soort Protestantisme verteenwoordig wat minder demonstratief was. Hulle het 'n duidelike Britiese afstand t.o.v. die kerk gehandhaaf. Vandaar onder meer die kring se aanvanklike verbasing en voorbehoude oor Bonhoeffer se besluit om teologie te studeer (216-217). Namate die politieke situasie versleg het en sommige in die tronk beland het, het hierdie afstand van die institusionele kerk gegroei en is dit meer eksplisiet uitgeleef.

Hierdie groep se mees betekenisvolle bydrae was op die terrein van die politiek. Die beëindiging van die Weimarrepubliek en die daaropvolgende magsoorname deur Hitler het wat bloot 'n vriendskapskring was, verander tot 'n polities betrokke groep. Die groep het geleidelik die karakter van 'n weerstandsbeweging gekry toe Hitler se oorlogsbeleid omvattende ontwrigting in staat, kerk en in die Joodse gemeenskap in Duitsland begin meebring het. Gewoon om hulle uit te spreek teen die veronregting van die Jode, was 'n politieke daad wat konflik met die party en die staat beteken het.⁶⁹

"Alle vier Motive, nämlich Kriegstreiberei Hitlers, die Zerstörung des Rechtsstaates, der Konflikt mit den Kirchen und der fanatische Antisemitismus waren in dem Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis schon lebendig und wirkten zur Ablehnung des nationalsozialistischen Regimes zusammen.. Insofern war eine ganz grundsätzliche Gegnerschaft gegen das Hitlerregime von vornherein in diesem Kreis vorhanden" (Tödt 1987:215).

Bonhoeffer se kritiek teen die staat asook sy onvermoeide voorspraak vir die Jode kan teruggevoer word na die invloed van hierdie groep.

⁶⁹ Die besluit om die vervolgesdes te help, het nie net spanning met die staat beteken nie. Dit het 'n unieke samehorigheidsgevoel onder die opposisiegroepe meegebring wat vir hulle omstrede en aangevogte lewenstyl van groot waarde was (Tödt 1987:232).

Wêliswaar is Bonhoeffer se lewe nie volledig deur hierdie kring bepaal nie. Soos reeds aangetoon, het sy lewe as pastor, akademikus en ekumeniese figuur hom deur die jare in 'n verskeidenheid van ander lewensverbande tereg laat kom. Veral tydens die kerkstryd (1935-1939) was sy lewe direk verbind aan die lewe en lotgevalle van die broers van die Belydende Kerk, spesifiek dié in Finkenwalde. Nogtans het Bonhoeffer nooit die kontak met sy ouerhuis en dié vriendekring verbreek nie. Gereelde besoeke en briewe het hom op die hoogte gehou van ontwikkelinge in die staat en hom gedwing om telkens weer na te dink oor die politieke rol van die kerk en die Christen. Uiteindelik sou sy kritiek teen aflegging van die Hitler-eed en sy weiering om diensplig te doen hom nie net vervreem van die Belydende Kerk nie, maar hom ook terugvoer na die geledere van sy eertydse vriendekring en hulle program van aksie teen Hitler se onmenslike beleid.

Veral teen die einde van die dertiger jare toe Hitler se aggressie en die kerk se onmag daarteenoor duideliker as ooit was, het die oortuiging by Bonhoeffer gegroei dat 'n verantwoordelike Christelike optrede nie langer 'n baie bepaalde vorm van weerstand kon ontduik nie. Na sy terugkeer uit Amerika in Junie 1939, wat 'n tweede en finale keerpunt in sy lewe was, het Bonhoeffer voluit betrokke geraak by hulpverlening aan die Jode en aan 'n sameswering teen Hitler.⁷⁰ Dit het meegebring dat hy, soos die meeste van sy vriende, 'n soort dubbellewe moes lei. Verhulling en die leuen het ter wille van persoonlike integriteit en gewetensrus deel geword van hierdie kring se lewenstyl. In dié opsig moes elkeen vir homself die gronse bepaal.

"Wer 'anständig' bleiben wollte - 'Anstand' war damals ein beherrschender sittlicher Terminus zur Bezeichnung von Integrität und Identität einer Person - ,der beteiligte sich nicht an bestimmten Handlungen und Aktionen, die im Gefolge national-sozialistischer Ideologie gefordert wurden. Er achtete auf Grenzen. Aber ohne Verstellung in bestimmten Situationen und gegenüber bestimmten Personenkreisen kam niemand aus... Wer aber Widerstand oder gar aktiven Widerstand im Sinne vom Umsturz im Sinn hatte, der war geradezu verpflichtet, sich zu verstellen, täuschende Worte zu sprechen, sich zu tarnen - bis zu einer Grenze, die er setzte" (Tödt 1987:234-235).

So het Bonhoeffer onder die dekmantel van die "Abwehr" Joodse vlugtlinge

⁷⁰ Bethge noem 19 Junie 1939, die dag toe Bonhoeffer besluit het om terug te keer na Duitsland, as die presiese datum vir die laaste wending of keerpunt in sy lewe. Hy word nou 'n tydgenoot. As teoloog en Christen tree hy daadwerklik die traumatiese tyd van vervolging en onreg in Hitler se Nazi-Duitsland binne. In plaas van die onreg met ideologiese proteste van die kansel aan te spreek, neem hy voortaan saam met sy vertroude vriende en familieleden in die weerstand die verantwoordelijkheid om hierdie skrikbewind aktief teë te gaan en te probeer verhinder (Bethge 1969b:24-25).

gehelp en sy kontak met buitelanders gebruik om die samesweerders se saak te stel. Hierdie sameswering, wat later as die Bonhoeffer-Dohnanyi-kring bekendgestaan het, het die konteks geword waarbinne Bonhoeffer se lewe tot en met sy gevangenneming en dood hom afgespeel het.

Vanselfsprekend het Bonhoeffer se betrokkenheid by die sameswering teen Hitler 'n invloed op sy omgang met en visie op die kerk gehad. Dit val op dat die kerk by Bonhoeffer 'n baie meer beskeie plek as vroeër inneem - nie alleen in sy persoonlike lewe nie, maar ook teologies in sy nadenke oor die kerk. In 'n bepaalde sin was Bonhoeffer se vroeëre fokus op die sigbare gestalte en handeling van die kerk nou selfs dringender as tevore. In meer as een opsig het sy betrokkenheid by die kerk vir homself en ook vir waarnemers van buite erg problematies word.

So was sy besluit om in 1939 tydelik uit te wyk na Amerika bv. 'n aanduiding van sy ongemak met die amptelike koers van die Belydende Kerk. Deur weg te gaan, het hy gemeen om die Belydende Kerk verleentheid oor sy omstrede standpunt m.b.t. militêre diensplig te spaar. Tog was die vervreemding reeds duidelik. Dit blyk o.a. uit 'n brief wat hy in dié tyd aan Biskop Bell geskryf het.⁷¹ Later het hy meer openlik en direk gekritiseer.

Na sy terugkeer in Duitsland was dit gou duidelik dat Bonhoeffer se persoonlike weg met sy eie kerk, maar ook met die kerk in die breë tot 'n einde gekom het. Sy besluit om uit Amerika terug te keer was o.a. ook 'n besluit teen die voordele wat die ekumeniese kerk op daardie stadium aan hom kon bied. Hy het nie net die persoonlike veiligheid van 'n heenkome in Amerika prysgegee nie, maar ook die noue, ondersteunende gemeenskap met ander Christene. Hy het teruggekeer om, soos Bethge dit stel, as tydgenoot sy verantwoordelikheid t.o.v. die sosiale en politieke nood van sy tyd na te kom. Die kerk en veral die ekumene het daarna vir hom bloot as 'n soort kamoeflage vir die bevordering van politieke doelwitte gedien (Bethge 1985:24-28).

In sowel sy persoonlike lewe as in sy teologiese geskrifte het 'n soort terughoudendheid t.o.v. die kerk ontstaan. Sy ervarings in die

71 Alhoewel Bonhoeffer in die brief steeds die begeerte uitspreek om in diens van die Belydende Kerk te arbeid, skemer dit reeds deur dat hy onseker was of dit vir 'n onbepaalde tyd sou kon aangaan. Die een groot rede was sy omstrede standpunt t.o.v. militêre diensplig. Hieroor het die Belydende Kerk geen definitiewe standpunt gehuldig nie. Of dit ooit sou gebeur, was te betwyfel. Eerder as om in die omstandighede 'n verleentheid of selfs skade vir sy broers te veroorsaak, besluit Bonhoeffer om tydelik weg te gaan (GS II:541-544). Soos later sou blyk, was dit die begin van die einde van Bonhoeffer se pad met die Belydende Kerk. Nooit weer sou die geleentheid hom voordoen om soos vroeër in die konteks van die kerk te werk nie. Naas die groeiende vervreemding tussen hom en die kerk, het die uitbreek van die oorlog die breuk finaal

weerstandsbeweging en later ook in die tronk het hierin 'n beslissende rol gespeel. In die weerstandsgelidere het Bonhoeffer mense ontmoet wat in 'n tyd van krisis Christelik gehandel het, alhoewel hulle nie kerklik betrokke was nie (Müller 1980:159). Hulle was sekulêre mense wat bereid was om op te staan teen die onreg, wat geweld bestry het en selfs plaasvervangend vir die veronregtes gesterf het (Von Hase 1959:40). Hierdie merkwaardige ervaring, waarvoor Bonhoeffer aangrypend in sy *Ethik* skryf,⁷² het nie alleen sy oë geopen vir die allesomvattende, die universele aard van Christus se heerskappy nie; dit het hom opnuut laat reflekteer oor die implikasies daarvan vir die opbou van 'n nuwe, naoorlogse samelewing in Duitsland. Lg. vorm dan ook die tema van sy *Ethik* (Lange 1967:531). Die vraag wat Bonhoeffer lewenslank geboei het, nl. hoe God konkreet kan word, het dus op dié stadium in 'n meer toegespitste vorm teruggekeer. Teen die agtergrond van die universele heerskappy van Christus en die probleme van sy eie samelewing, word die vraag geformuleer as: Hoe kan Christus in ons lewe gestalte kry? (E:51).

Binne dié spesifieke raamwerk neem Bonhoeffer nou weer die rol en betekenis van die kerk onder oë. Die indruk dat hy in sy *Ethik* terugkeer na sy vroegste ekklesiologiese posisie waar die empiriese kerk gesien word as die uitsluitlike draer van die openbaring, is misleidend. Veral waar dit gaan om die unieke wyse waarop Christus sy heerskappy oor die wêreld uitoefen, word dit helder dat die kerk 'n duidelik afgebakende en daarom ook begrensde rol het. Vir Bonhoeffer is die kerk een van vier mandate, of dan verantwoordelikeidheidsfere, waarin die mens voor God leef en waardeur God sy aanspraak op die totale lewe van die mens laat geld.⁷³

gemaak.

72 In die gedeelte genaamd "Die Kerk en die Wêreld" wys Bonhoeffer daarop hoe hierdie sg. humanistiese weerstand teen Hitler se beleid, die besef van 'n diepe bondgenootskap tussen die Christendom en die voorstanders van die algemene menslike waardes van ons lewe wakker maak het. Hierdie waardes van redelikheid, geregtigheid, kultuur en humaniteit het daarmee nie net hulle oorspronklike doel en bestemming in Christus herwin nie - ook die Christendom en met name die kerk het daarin 'n nuwe vryheid ontdek. Vir die eerste keer moes hy kennis neem van hulle wat hierdie waardes nagevolg het. Meer nog; hy moes hulle ook akkommodeer en in beskerming neem. Die merkwaardige is nou dat volgens Bonhoeffer hierdie ontdekking allermens teenstrydig is met die belydenis van Christus se eksklusiewe aansprake op die lewe van die mens en die wêreld. Bonhoeffer se eie ervaringe in dié tyd was daarvan 'n klinkende bewys. Want presies toe die groep getroues in die Belydende Kerk hulle belydenis in Christus as enigste Heer moedig uitgeleef het, het ander, meer humanitêr gemotiveerde groepe, hulle by die kerk geskaar. Daarmee is die wyer omvang van Christus se heerskappy sigbaar maak. Saam met die waarheid van Matt. 12:30, "dat hy wat nie met ons is nie teen ons is", het die kerk nou ook die geldigheid van Markus 9:40, "dat hy wat nie teen ons is nie vir ons is", ontdek. En dit maak die kerk vry om in bondgenootskap met ander op die weg van vervolging gestalte aan die lydende Christus in hierdie wêreld te gee (E:315-320).

73 Bonhoeffer definieer 'n mandaat in terme van die aanspraak en selfs vormingskrag wat die goddelike opdrag of gebod op 'n bepaalde lewensfeer uitoefen. In dié sin kom mandate van God en markeer hulle die verskillende verantwoordelikeidheidsfere waarin die mens voor God leef. Vir

Die kerk is inderdaad die belangrikste, aangesien Christus hier sy woord van versoening en oordeel laat hoor. Dus is die kerk 'n onmisbare oriënteringspunt vir ander lewensterreine en trouens vir die wêreld. Tog bly dit een van verskeie mandate, met 'n beperkte opdrag wat van een tydperk na 'n ander kan wissel. Die kerk staan in diens van Christus, nie in sy plek nie (Honecker 1963:152). Volgens J.A. Phillips (1967:245) word die ekklesiologiese begrensing van die openbaring tot die kerk met dié standpunt deurbreek. Dit bring 'n opvallende relativering van die kerk se rol en opdrag.

"Weiterhin rückt die Kirche in die Reihe der Mandate, weil sich darin zeigt, dass ihr nur ein begrenzter Auftrag gegeben ist, dass sie im Äon des 'Vorletzten' steht. Der Kirche ist das wichtigste der vier Mandate, aufgetragen, der Welt das richtende und versöhnende Wort Christi zu bringen; aber die Herrschaft Christi greift über den Raum der Kirche hinaus" (Honecker 1963:153; Von Hase 1959:42).⁷⁴

Waar Bonhoeffer die wyse verduidelik waarop die kerk geroep is om sy mandaat in die wêreld uit te oefen, blyk duidelik hoe hy die kerk in sy konkrete, tradisionele vorm relativer en op die agtergrond skuif. Die kerk het volgens Bonhoeffer basies net een taak in die wêreld en dit is om soos sy Heer plaasvervangend vir ander daar te wees. Die kerk oefen hierdie plaasvervangende diens aan die wêreld op twee maniere uit. Dit dra enersyds deur woord en daad die boodskap van God se plaasbekledende versoening na die wêreld uit. Daarin is dit 'n instrument in God se hande, 'n middel tot 'n doel. Andersyds is die kerk die plek waar Christus teenwoordig is in die wêreld. Dàar herken die wêreld sy eie bestemming en kom dit tot die vervulling daarvan. Daarin is die kerk 'n doel in sigself. Dan is die plaasvervangende gerigtheid van die kerk op die wêreld nie in die eerste plek 'n etiese eis of verpligting nie, maar 'n teologiese belydenis van sy opdrag in die wêreld (Honecker 1963:154). Waar die kerk weier om vir ander daar te wees, weerstaan dit 'n Godgegewe mandaat en is dit nie roepingsgetrou die plek waar Christus teenwoordig is, die *Stätte der Gegenwart Christi* nie (Von Hase 1959:44).

Bonhoeffer se kritiek op die konkrete kerk, en spesifiek op die Belydende Kerk, is gefundeer in die gedagte dat die kerk die plek is waar Christus plaasvervangend in

Bonhoeffer is daar vier mandate waardeur God sy aansprake in die wêreld laat geld, te wete ons arbeid, die huwelik, die staat en die kerk. Hoewel die terme instituut of orde ook hier van toepassing kan wees, wil Bonhoeffer waak teen die gevaar van 'n oorkonsentrasie op die feitelike staat van 'n instituut en/of die aanvaarding van 'n goddelike sanksie of regverdiging van ordes en institute in die algemeen (E:367-388).

74 Oor die spesifieke aard van die Christusheerskappy skryf Lange (1967:534) verhelderend: "Die Christusherrschaft ist mehr als die Kirche, sie ist die Weise, wie die Wirklichkeit Christi das Ganze der Weltwirklichkeit in jedem Augenblick angeht, versöhnt, überwindet und in Anspruch nimmt".

die wêreld teenwoordig is (43). Terselfdertyd vorm dié beskouing die agtergrond vir die unieke siening van kerkwees wat hy in sy gevangenskapbriewe ontplooi het (Honecker 1963:155). Om dit te verstaan, moet ons rekening hou met 'n verdere verskuiving in Bonhoeffer se konteks.

Na twee jaar in die Abwehr is Bonhoeffer in April 1943 gevange geneem. In die tronk het verskillende ervarings 'n nuwe probleembewussyn geskep wat sy nadenke oor die kerk verder gestimuleer het.⁷⁵ Veral na die mislukte aanslag op Hitler se lewe het Bonhoeffer sy optimisme verloor oor die redding van die sg. "abendländische Kultur" en die rol wat kerk en religie daarin kon speel. Teenoor wat in sy *Ethik* geblyk het, is hy nou bevry van die ideaal dat 'n nuwe *Corpus Christianum* na die oorlog gerealiseer sou word. Die vanselfsprekende identifisering van die Christelike Kerk met die Westerse beskawing, geld nie meer vir hom nie. Hieruit volg 'n nuwe analise van die mens se historiese situasie. Bonhoeffer antisipeer 'n tyd van volslae antipatie teenoor die kerk en religie; 'n tydperk van "religieloosheid" (Smolik 1976:142). Hy onderneem dit om vir so 'n tyd die betekenis van die evangelie nuut te deurdink. Sy vroeëre vrae bly pertinent: Wat is die christendom; Wie is Christus vandag vir ons? (WE:305).

As antwoord op hierdie vrae poneer Bonhoeffer sy bekende nie-religieuse interpretasie van die evangelie. Daarmee ontmasker hy nie net die bedenklike rol wat religie in die menslike lewe speel nie,⁷⁶ maar daag hy die Christen uit om sy geloof meer sekulêr te verstaan en uit te leef. Opsommend beteken so 'n benadering dat die Christen die wêreld meer positief sal waardeer, sy verantwoordelikheid as mens daar sal nakom en soos Christus voluit in die veeldimensionaliteit daarvan sal leef. Alleen so neem die mens deel aan die werk van die lydende Christus, ontdek hy/sy wie God is en kom hy/sy by die hart van die Christelike geloof uit. Hieruit volg vir Bonhoeffer dat 'n kerk wat die draer van hierdie nie-religieuse boodskap is, se lewe en getuigenis dit voluit sal verkondig. Trouens, die kerk is allêen kerk wanneer dit in lyn met 'n wesenlike gerigtheid op die wêreld, voluit daar is vir ander.

Dit beteken natuurlik nie vir Bonhoeffer dat daar geen plek meer is vir die institusionele kerk en vir tradisionele kerklike gebruike nie. Maar in sy laaste geskrifte verwys hy nie veel na dié dimensie van die kerk nie. Dit verskuif na die

75 Van die belangrikste ervarings wat Bonhoeffer in die tronk gehad het, was 'n groeiende afgetrokkenheid t.o.v. sy eie religieusiteit, sy waarneming van die bedenklike wyse waarop religie by sy medegevangenes in noodsituasies funksioneer en sy eie onvermoë om die tradisionele inhoud van die evangelie verstaanbaar oor te dra (Lange 1967:539-540).

76 Vir Smolik (1976:143) wortel die rede vir die uitsigloosheid van die kerk en die religie in die misbruik van magstrukture deur die religieuse regverdiging daarvan deur die kerk.

agtergrond. As deel van die sg. *disciplina arcana* is die tradisionele kerklike gebruike vir Bonhoeffer gereserveer vir enkele ingewydes, en dit word soos met die vroeë kerk die geval was, buite die oog van die wêreld beoefen. Om te voorkom dat die sakramente en veral die Woord geprofaniseer en misbruik word, soos dit tydens die kerkstryd gebeur het, ag Bonhoeffer dit selfs gerade dat die kerk t.o.v. sy verkondigingstaak voorlopig behoort te swyg. Om Christus se aanspraak in 'n moderne gesekulariseerde samelewing te laat geld, moet die kerk eerder aktief betrokke raak by sy wêreldlike verpligtinge en in die praktyk vir ander daar wees.

"Die bezeichnendste Umschreibung der Kirche im Weltlichen Christentum, geradezu die Folgerung aus der 'Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Christus' findet sich in der eingängigen Formel mit weitreichender Wirkungsgeschichte: 'Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist'" (Müller 1980:162).

Hierdie omskrywing van die kerk bring ons by die punt waar die *probleem* in die ontwikkeling van Bonhoeffer se ekklesiologie die skerpste en duidelikste na vore tree. Die vraag is inderdaad of hier nie 'n breuk in Bonhoeffer se ekklesiologiese denke gekom het nie. Skuif sy aandag in hierdie laaste fase nie, soos Hanfried Müller suggereer, weg van die kerk na die wêreld nie?⁷⁷ Kry ons nie, soos E. Lange betoog, 'n totale funksionalisering van die kerk ten koste van die sigbare gestalte daarvan nie?⁷⁸ Word die identiteit van die kerk nie volledig gereduseer tot 'n daarsyn vir en identifikasie met die ander nie? En bring dit nie die grondstruktuur en daarmee ook die erns van Bonhoeffer se denke oor die kerk in gedrang nie?

Daar word soms gesuggereer dat Bonhoeffer in die laaste periode van sy lewe die dialektiese eenheid van die kerk se wese en gestalte, sy dubbele bepaaldheid as "Selbstzweck" en as "Mittel zum Zweck", soos dit in sy *Ethik* beskryf word, prysgegee het.⁷⁹ Ten slotte is die vraag of die besliste aksentverskuiwing in

77 Hanfried Müller se boek getitel "Von der Kirche zur Welt" was die eerste sistematiese arbeid oor Bonhoeffer en is in 1956 as dissertasie in die destydse Oos-Duitsland ingehandig. Daarin stel hy sy grondtese soos volg: "Die Frage nach der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* erhält ihre letzte, universale Interpretation als Frage nach der Beziehung des Wortes Gottes nicht mehr auf die Kirche allein oder auf eine christliche Welt des *corpus christianum*, sondern auf die gegenwärtige Welt in ihrer Gesamtheit aus Christen und Heiden" (Müller 1963:49). Vir 'n kort opsomming en beoordeling van Müller se siening, sien ook Feil 1968. Volgens hom sien Müller 'n kwalitatiewe sprong in Bonhoeffer se latere denke.

78 Volgens Lange kry ons in hierdie laaste fase van Bonhoeffer se lewe 'n 180% omslag in sy kerkbegrip. Hy stel dit so: "Denn einst hatte er gesagt: Das Fürsein der Kirche entscheidet sich in ihrem Kirchesein. Jetzt aber würde er sagen: Das Kirchesein der Kirche - und das heisst ihre Kommunikationsfähigkeit, die Relevanz ihrer Rede von Gott, ihrer Ordnung und ihres gemeinsamen Lebens - entscheidet sich in ihrem Fürsein für die Welt" (Lange 1967:544).

79 Müller lê sy vinger op die probleem wanneer hy na hierdie opvallende aksentverskuiwing

Bonhoeffer se visie op die kerk en die gepaardgaande relativering van sy tradisionele empiriese bestaanwyse nie tog maar 'n aanduiding daarvan is dat sy belangstelling in die kerk teen die einde van sy lewe afgeneem het nie. Kan ons met reg sê dat die kerk en veral die geloofwaardigheid van die kerk regdeur sy lewe vir Bonhoeffer belangrik was?

2.4.2 Geloofwaardigheid as grondmotief: 'n nuwe eenheid van wese en gestalte

Die verskuiwing in Bonhoeffer se teologiese nadenke en in sy visie op die kerk aan die einde van sy lewe is herkenbaar en word nie betwis nie. Nogtans het die kerk, spesifiek die konkrete kerk, tot aan die einde van sy lewe vir Bonhoeffer belangrik gebly. Hierdie beskouing word deur 'n groot groep kenners ondersteun.⁸⁰

Uit enkele opmerkinge aan die einde van sy lewe, blyk dit dat Bonhoeffer nooit die band met die Belydende Kerk prysgegee het nie. Selfs al was hy krities teenoor die kerk vir sy versuim en angs om selfbehoud, voel hy hom steeds daaraan verbonde. Hy bly praat van "ons" kerk en neem die skuld vir sy ontrouheid op hom (WE:328). Verder bekommer hy hom daaroor of die kerk na die oorlog nog 'n plek vir hom sal hê (WE:182; Bethge 1985:891,893,923). In sy besinning wy hy hom vir oulaas daaraan om iets vir die kerk van die toekoms te doen (WE:416). Dit word gestaaf deur die slotdeel van sy beplande boek oor die toekoms van die Christendom in 'n naoorlogse Europa. Daarin speel die kerk en veral die vraag na sy gestalte in 'n naoorlogse situasie 'n sentrale rol. Die vraag bepaal trouens die konteks en rigting van sy denke in die tyd. Gevolglik kan Duchrow oor hierdie laaste fase van sy lewe skryf:

"Es ist noch einmal zu unterstreichen, dass Bonhoeffer damit nicht die Einbahnstrasse 'von der Kirche zur Welt' beschreitet. Das zeigt die

verwys. Hy skryf: "Unter dem Eindruck der mündig gewordenen Welt verlagert sich die Aussagerichtung im Unterscheid zu 'Sanctorum Communio' von der 'Selbstzwecklichkeit' auf ihr 'Für-die-Welt-Sein'. Die Akzentverschiebung innerhalb des Rahmes der zwei fundamentalen Bestimmungen der Kirche scheint nun zuletzt in der Reduktion des Seins der Kirche auf das 'nur' Dasein-für-andere die Klammer zu sprengen zugunsten eines rein funktionalen Kirchenbegriffs" (Müller 1980:163).

- 80 Volgens Honecker is daar 'n sistematiese "Gesamtsbild" wat regdeur sy lewe Bonhoeffer se ekklesiologiese denke rig en daaraan 'n innerlike kontinuïteit verleen. Dit is nl. dat die kerk wie se grond Christus is, ook die sigbare gemeente in die wêreld is. Selfs waar sy denke in personalistiese kategorieë geskied, sluit dit nie uit dat hy die kerk as 'n wêreldlike en institusionele fenomeen verstaan nie. Dit geld ook van sy meer fragmentariese visie op die kerk aan die einde van sy lewe. Soos hy dit stel: "Vielmehr muss beachtet werden, dass sich ein Wandel der theologischen Intention Bonhoeffers nicht nachweisen lässt und dass sich die fragmentarischen Äusserungen in das vorliegende Gesamtbild einzuordnen haben" (Honecker 1963:155). Hierdie standpunt word ondersteun deur Day (1975), Bethge (1985), Smolik (1976), Duchrow (1978), Huber (1985) e.a.

letzte Phase seines Lebens im Gefängnis. Sie ist nach einem Aufarbeiten der Vergangenheit der konkreten zukünftigen Kirche nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus und der traditionellen Kirche gewidmet" (Duchrow 1986:42).

Hanfried Müller se standpunt dat ons aan die einde van Bonhoeffer se lewe 'n duidelike verplasing van sy teologiese aandag van die kerk na die wêreld kry, word nie algemeen ondersteun nie. Dit is wel waar dat die sekulêre dimensie van die evangelie meer aandag kry, en dat die kerk sterker as vroeër in terme van sy verantwoordelikheid in dié sfeer gedefinieer word. Die feit dat Bonhoeffer nie sy gedagtes oor die sekulêre betekenis van die evangelie en die kerk volledig kon afrond nie, bring mee dat sy ekklesiologie teen die einde 'n baie oop en fragmentariese karakter vertoon (Bethge 1985:790). Tog beteken dit nie dat die empiriese kerk irrelevant geword het, of dat die kerk se wese, soos Lange beweer, bloot in terme van sy wêreldlike funksie verstaan kan word nie.

Selfs waar Bonhoeffer die gevestigde kerk kritiseer en 'n meer funksionele visie op die kerk introduceer, is dit nie ten koste van die kerk se konkrete bestaan in die wêreld nie. Die relativering van die kerk is terselfdertyd 'n uitbreiding van sy taak en funksie in die wêreld.⁸¹ Waar die tradisionele *notae ecclesiae* in die disciplina arcana⁸² 'n meer beskeie en selfs verborge rol toegesê word, geskied dit by Bonhoeffer in die verwagting dat dit die institusionele kerk sal help om meer oop teenoor die wêreld te wees en selfs om 'n kragtiger en meer outentieke getuie te lewer. Bonhoeffer se klem op die disciplina arcana in 'n tyd sonder religie, is juis daarop gemik om die institusionele kerk terug te roep na sy ware identiteit in Christus. Die bedoeling is dat die kerk, gerig op Christus, 'n unieke identiteit sal ontwikkel wat sy institusionele lewensvorm sal insluit, deur in solidariteit met ander te lewe.

81 "... weil das verantwortliche Handeln allein ekklesiologisch nicht mehr zu begründen war, sondern einer transekklesialen, transmoralischen Gewissheit folgte, die Bonhoeffer christologisch umschreibt und die den Verantwortlichen schon in die Teilnahme am Christus Geheimnis von Leiden und Tod, Schuld und Vergebung führt. Aber dies ist zugleich eine Ausweitung von Kirche. Die Kirche ist für den späten Bonhoeffer 'Herausgerufene', 'ek-klesia' auch im Sinn von: herausgerufen aus der etablierten Kirche selbst...' 'Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist'" (Peters 1987:170-171).

82 Vir 'n uiteensetting van die betekenis van die sg. disciplina arcana sien De Gruchy (1972:185).

"It would be a total misunderstanding of Bonhoeffer to imagine that in the realization of his wordly interpretation there would no longer be any community gathered for worship, so that the Word, the Sacrament and the community could be simply replaced by *caritas*. The self-sacrifice of the Church in his non-religious interpretation, which Bonhoeffer was thinking of, both for it and for himself, is not, then to be at all associated with the loss of its identity. It is precisely this that is to be re-won" (Bethge 1985:785).

"Bonhoeffer versteht die Kirche von ihrer Funktion her; aber die funktional verstandene Kirche bedarf zur Erfüllung dieser Funktion einer Struktur, die dem funktionalen Wesen der Kirche angemessen sein muss" (Honecker 1963:155).

Wat dus duidelik is, is dat die dialektiese eenheid tussen die wese van die kerk en sy gestalte,⁸³ tussen distansie van en solidariteit met die wêreld, wat Bonhoeffer vroeër gepropageer het, hier nie opgehef word nie, maar op 'n nuwe manier vasgehou en selfs geïntensifiseer word. In die lig van nuwe uitdaginge wat die politieke gebeure gestel het, het die betrokkenheid van die kerk by die wêreld nou as't ware 'n *conditio sine qua non* geword vir die realisering van die kerk se wese.⁸⁴ Om Christus te volg, om trou te bly aan sy woord, is om in die wêreld saam met hom vir ander te ly. Pogings om hieraan konkrete inhoud te gee, sou volgens Bonhoeffer nie net sterker spreek as al die vroom woorde van die kerk nie; dit sou ook die kerk se uitsprake geloofwaardig maak en dien as voedingsbron vir 'n nuwe vorm van institusionele lewe (WE:416).

"Eine weltliche Kirche sieht sich durch die Welt nicht in ihrer Existenz bedroht. Denn sie verkündet der Welt ihre bereits geschehene Versöhnung mit Gott und ruft sie in ihre 'Eigentlichkeit' nicht durch Wortgewandtheit und perfekte Rhetorik, sondern durch das Zeugnis eines vorbildlichen Lebens, das ihr Wort erst glaubwürdig macht" (Müller 1980:181).

Uiteindelik is geloofwaardigheid die grondmotief van Bonhoeffer se persoonlike lewe,⁸⁵ en ook van sy betrokkenheid by en worsteling met die kerk dwarsdeur sy

83 Volgens Huber was dit teologies 'n grondperspektief by Bonhoeffer dat die kerk alleen vanuit Christus se teenwoordigheid begryp kan word. Dit bepaal sy wese. In die laaste fase van sy lewe dui Bonhoeffer nou Christus se teenwoordigheid as 'n teenwoordigheid in lyding, 'n daarwees vir ander. Daarin lê die aanwysing van die plek van die gemeente in die wêreld. Daaruit trek Bonhoeffer ook praktiese konsekwensies vir die *lewensgestalte* van die kerk in die wêreld (Huber 1985:197).

84 In 'n baie verhelderende opmerking t.o.v. van die vraagstuk skryf Müller soos volg: "Es bleibt aber die Frage, ob hier eine Einschränkung der Kirche auf die exclusive Gültigkeit ihrer Mittelzwecklichkeit intendiert ist, oder ob es nicht vielmehr darum geht, unter den konkreten Bedingungen geschichtlich gewordenen (einseitig) kirchlichen Selbstverständnisses positiv die eine der beiden konstitutiven Elemente als *conditio sine qua non* der Realisierung der Kirche, wie sie sich nach der Offenbarung darstellt und heute erfordert ist, mit Nachdruck ins Bewusstsein zu heben" (Müller 1980:163).

85 Op verskeie plekke word dit in die tyd duidelik hoe belangrik dit vir Bonhoeffer was dat sy lewe

lewe. Diep oortuig daarvan dat die Christen en die teoloog deel is van 'n besondere soort gemeenskap, die Christelike gemeenskap, was Bonhoeffer se teologiese en ekklesiologiese denke altyd meer as 'n suiwer akademiese oefening. Dit was steeds in diens van die kerk, en gemik daarop om die geloofwaardige bestaan van die kerk in die wêreld te dien. Dit geld ook die slotfase van sy lewe. Hy het die kerk opnuut dringend probeer bind aan sy wese, en dit probeer rig op die eintlike plek waar dié wese lewend gerealiseer kon word, sodat die kerk 'n nuwe, geloofwaardige gestalte kon bekom. In sy visie vir die kerk van die toekoms, is dít waarom dit gaan (WE:416).

Die ontwikkeling van Bonhoeffer se kerkbegrip behels baie meer as 'n spel met begrippe. Dis eerder die refleksie van 'n pynlike lewensgeskiedenis waarin Bonhoeffer in veranderende omstandighede geworstel het om ruimte te skep vir die sigbare teenwoordigheid van Christus in die wêreld. Met sy eie lewe en dié van die gemeenskap van gelowiges waarvan hy deel was, wou hy hierdie ruimte help skep. So sou die wese en die gestalte van die kerk by mekaar uitgebring kon word, en sou hy self 'n geloofwaardige getuie vir Christus word. Sy worsteling om hierdie soort geloofwaardigheid is die sleutel tot die *kontinuiteit* in Bonhoeffer se ekklesiologiese denke. Die verskillende wendinge in Bonhoeffer se duiding van die kerk is niks anders nie as die verskeidenheid van maniere waarop hy sy oorspronklike visie van die kerk ten aansien van veranderde omstandighede uitgebrei, herformuleer en selfs geradikaliseer het. En waar die kerk hierdie visie nie kon deel nie, het Bonhoeffer dit uiteindelik alleen gedoen, as 'n unieke eksemplaar van 'n geloofwaardige lewe (Lange 1967:546). In hoofstuk 4 beskryf ek vollediger sy visie van 'n geloofwaardige lewe en kerk te midde van ontwrigting en met die oog op 'n gesekulariseerde toekoms. Vervolgens word die kriteria vir 'n geloofwaardige lewe soos Bonhoeffer dit veral later in sy lewe ontwikkel het, nader toegelig.

in die teken van eerlikheid en geloofwaardigheid sou staan. Sy besluit om Amerika in 1939 te verlaat en as verantwoordelike burger en christen teen Hitler te stry en mee te ly t.w.v. die Jode spruit uit die motief. Aangrypend skryf hy daaroor op Junie 1939: "Ich muss die schwierige Periode unserer nationalen Geschichte mit den Christen Deutschlands durchleben. Ich werde kein Recht haben, an der Wiederherstellung des christlichen Lebens nach der Kriege in Deutschland mitzuwirken, wenn ich nicht die Prüfungen dieser Zeit mit meinem Volke teilen" (GS I:320). Ook wanneer hy aan die einde van 1942 die sin van 'n dekade vol stryd en bedrog bedink, is dit wat hy glo Duitsland nodig het: "Nicht Genies, nicht Zyniker, nicht Menschenverächter, nicht raffinierte Taktiker, sondern schlichte, einfache, gerade Menschen werden wir brauchen" (WE:27).

HOOFSTUK 3

DIE KRITERIUM VIR GELOOFWAARDIGHEID

3.1 INLEIDING

In hierdie hoofstuk sal die kriterium waarvolgens Bonhoeffer die geloofwaardigheid van die kerk deurgaans beoordeel het, nader toegelig word. In die laaste deel van sy lewe het dit vir Bonhoeffer al duideliker geword dat 'n geloofwaardige kerk een is wat deur sy lewe en getuigenis daartoe bydra dat die moderne mens die betekenis en bestemming van sy lewe beter verstaan en realiseer. Bonhoeffer het telkens aangevoer dat die betekenis en bestemming van die menslike lewe nie los te maak is van sy sosiaal-historiese lewensgang op aarde nie. Dit is slegs wanneer die mens die konkrete werklikhede van sy sosiale en historiese bestaan aanvaar en hanteer, dat hy/sy hom/haarself werklik vind. Volgens Bonhoeffer sou dit egter 'n volledige abstrahering en onderwaardering van die menslike lewe behels indien hierdie uitlewing van ons wêreldse verpligtinge losgemaak word van God en sy bedoeling vir ons aardse lewe. Trouens, dis eers deur God se openbaring in Jesus Christus dat die dieper sin van ons lewe hier op aarde ontsluit word. In Jesus, so voer hy aan, sien ons die ware gestalte van menswees en ontdek ons wie ons werklik is.¹ Die werklikheid van God se openbaring in Christus omvat nie alleen ons hele lewe nie, maar dit wil ook daarin gestalte kry. In Bonhoeffer se latere nadenke is hierdie term "Gestaltung" 'n sleutelterm waarmee die grondprobleem van die Christelike etiek beskryf word (E:33). Dit word uitgedruk in 'n vraag wat regdeur sy lewe sentraal was, te wete hoe God se werke vandag nog onder ons gestalte kan kry.

"Für Bonhoeffer steht - dies kann wohl! für seine gesamte Theologie behauptet werden - die Frage nach die konkreten und erfahrbaren Gestalt der Wirken Gottes im Zentrum seiner theologischen Arbeit" (Weinrich 1980:216).

Omdat die kerk in Bonhoeffer se teologie deurgaans gesien is as die plek waar Christus in die wêreld wêrklik word, of dan gestalte kry, spreek dit vanself dat die kerk 'n groot verantwoordelikheid het om die wil van God en daarmee saam die sin van die mens se lewe soos dit deur Christus gevorm word, aan die wêreld te onthul. Dit vind o.a. plaas deur die verkondiging van sy woord. Deur die woord

1 "In der Gestalt des Gekreuzigten erkennt und findet der Mensch sich selbst. Von Gott angenommen, im Kreuze gerichtet und versöhnt, das ist die Wirklichkeit der Menschheit"

van die prediking stel Christus Homself onder ons teenwoordig.² Daarmee word 'n weg tot verantwoordelike saambestaan en betrokkenheid by mekaar in ooreenstemming met God se wil vir die mens geopen.

Op dié punt is dit duidelik dat die kerk se lewe en verkondiging alleen gesaghebbend en geloofwaardig kan wees waar dit bepaal word deur die werklikheid van Christus se teenwoordigheid op die aarde. Alleen waar mense toelaat dat Christus deur die kerk gestalte gee aan 'n nuwe mensheid wat aan Hom gelykvormig is, word die kerk se wesenlike band met die wêreld sigbaar. Daar is geen ander manier waarop die lewe en woorde van die kerk gesag kry nie (GS III:43). In hierdie gebondenheid aan die Christuswerklikheid en in die openheid na en getrouheid aan die wêreld wat hieruit voortspruit, lê die beslissende kriterium vir die kerk se geloofwaardigheid in die wêreld. Kortweg, die maatstaf vir die beoordeling van die kerk se geloofwaardigheid is of dit by die uitlewing van wat bely word, getrou is aan die werklikheid van Christus en deur Hom ook aan die werklikheid van die lewe. Wat dit presies in terme van die kerk se konkrete lewe en gestalte in 'n moderne wêreld vir Bonhoeffer beteken het, sal later duideliker uitgespel word. Eers sal ek die agtergrond waarteen hy hierdie kriterium vir die kerk se geloofwaardigheid ontwikkel het, bespreek.

Bonhoeffer is dwarsdeur sy lewe gedring deur die vraag na die konkrete vorme vir wat die kerk bely; sy nadenke is deur hierdie drang na die konkrete gemotiveer. Hierdie drang het in sy worsteling met die kerk spesifiek geblyk uit sy deurlopende aandrag daarop dat die kerk die woord van God as konkrete gebod moet verkondig. Dit is dus belangrik om hier toe te lig wat Bonhoeffer presies onder die woord as konkrete gebod verstaan het. Dit bied nie alleen 'n belangrike leidraad vir die wyse waarop Bonhoeffer op verskillende stadiums van sy lewe gesaghebbende en geloofwaardige Christelike getuienis gevisualiseer het nie³ dit gee ook insig in Bonhoeffer se unieke werklikheidsbegrip. Bonhoeffer se werklikheidsbegrip hang nou saam met sy siening dat God se wil in sy Woord as konkrete gebod na ons

(E:46).

- 2 In Bonhoeffer se teologie kry ons 'n sekere gelykstelling van Christus met die gepredikte Woord. Daaroor maak Hans Pfeifer die opmerking: "So scheint sich das Ereignis der Offenbarung ganz auf der Vorgang der Verkündigung zu konzentrieren. Und in der Tat finden sich Aussagen Bonhoeffers, die diese Auffassung nahe legen. Das Predigtwort ist der inkarnierte Christus selbst ... Der Gedanke, dass Christus mit der gepredigten Wort identisch sei, war Bonhoeffer so wichtig, das er sich an diesem Punkt ausdrücklich von Barth unterschieden hat, der den Satz: *praedicatio verbi est verbum divinum* gelten lassen wollte, aber doch mit einer gewissen Einschränkung" (Pfeifer 1963:109). Bethge bevestig hierdie gedagte waar hy skryf: "Das Wort der Predigt hat und ist der Gegenwart Christi" (GS IV:7). Dit verklaar o.a. waarom die prediking vir Bonhoeffer so belangrik was.
- 3 "Das Wort der Predigt muss auch konkrete Verkündigung des Gebotes sein ... In zunehmender Weise hat sich für Bonhoeffer die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung gerade an

kom.

Die verkondiging van God se wil is volgens Bonhoeffer net moontlik vanuit sy openbaring in Jesus Christus. Sy openbaringsbegrip dui aan hoe hy meen God se wil in ons lewe konkrete gestalte moet kry. 'n Analise van Bonhoeffer se werklikheidsbegrip gee ons nie net insig in kardinale perspektiewe van Bonhoeffer se laaste lewensfase nie, dit bring ons vanuit 'n nuwe hoek by die wese van die kerk en daardie kriterium wat deurslaggewend is vir die kerk se geloofwaardige bestaan in die wêreld.

Soos met die teologie in die algemeen, was Bonhoeffer se worsteling om 'n toereikende kriterium vir die geloofwaardigheid van die kerk te ontwikkel, ten nouste verbind met hierdie poging om die diepste werklikheid van ons lewe te peil. As christen-teoloog vind hy die oorsprong van die werklikheid in Christus. In die laaste deel van die hoofstuk sal hierdie unieke christologies gestruktureerde ontologie van Bonhoeffer as die beslissende grondslag vir die kerk se geloofwaardige bestaan in die wêreld nader geëkspliseer word.

"Das Grund-Problem 'Wirklichkeit' ist im theologischen Raum identisch mit dem Problem der Glaubwürdigkeit, der glaubwürdigen Artikulation, des Evangeliums (Ott 1966:279) ... Es geht also Bonhoeffer, unter der unausweichlichen Nötigung des Glaubens selbst welcher in letzter Aufrichtigkeit glaub-würdig in der Begegnung mit dem gegenwärtigen Menschentum zu leben und zu bezeugen ist, darum: sich mit der Wirklichkeit Jesu Christi, mit der Wirklichkeit des in Christus begegnenden Gottes, und zugleich und ineins damit mit der handgreiflichen Wirklichkeit, die uns umgibt und die in uns selber ist, auseinanderzusetzen" (Ott 1966:149-150).

3.2 DIE VERSUGTING NA 'N WERKLICHEIDSGETROUE WOORD

3.2.1 Die drang na konkreetheid as teologiese motief

Een van die opvallende kenmerke van Bonhoeffer se teologiese nadenke was die konkrete, praktykgerigte aard daarvan. In sy prediking en ook in sy ingewikkelder teologiese konsepsies het hy die mens by herhaling bewus gemaak van die belang van die aardse werklikheid, van sy plek daarin en van die noodsaak om daaraan getrou te bly. Hy skryf reeds in 1929 tydens sy vikariaatsjaar:

"Der Mensch der die Erde verlassen will, der heraus will aus der Not der Gegenwart, der verliert die Kraft, die ihn durch die ewige geheimnisvolle Kräfte immer noch hält. Die Erde bleibt unsere Mutter,

dieser Frage entschieden" (Pfeifer 1963:110).

wie Gott unser Vater bleibt, und nur wer der Mutter treu bleibt, den wird sie dem Vater in die Arme legen. Das ist das Hohelied des Christen von der Erde und ihre Not" (GS III:58).⁴

Later in 1939 na Bonhoeffer die gebrokenheid en spanninge van die aardse lewe eerstehands gesien en ervaar het, keer dieselfde gedagte in 'n meditasie oor Ps.119:19 terug. Daarin sê hy dat selfs as die christen ontdek hy is geroep om 'n vreemdeling op aarde te wees, mag hy die roeping nie verstaan as 'n opdrag om te onttrek aan die aardse lewe en voortydig van 'n ander wêreld te begin droom nie.

"Die Erde, die mich ernährt, hat ein Recht auf meine Arbeit und meine Kraft. Es kommt mir nicht zu, die Erde, auf der ich mein Leben habe, zu verachten, Treue und Dank bin ich ihr schuldig" (GS III:538).

Ook wanneer hy in 'n stadium in die tronk moet aanvaar dat hy nie vrygelaat gaan word nie, verminder dit nie sy geloof in die waarde van die aardse lewe nie. Inteendeel; hy besef skerp as ooit dat 'n mens aan die einde van jou lewe net met vertroue en liefde na God kan gaan as jy geleer het om God in die gewone lewe en in die gawes wat Hy daar aan jou gee, lief te hê. Hy stel dit so:

"... das ein Mensch in den Armen seiner Frau sich nach dem Jenseits sehnen soll, das ist milde gesagt eine Geschmacklosigkeit und jedenfalls nicht Gottes Wille. Man soll Gott in dem finden und lieben, was er uns gerade gibt" (WE: 189).

By Bonhoeffer is hierdie gedagte dat die mens sy lewe op aarde moet voer en daar sy verantwoordelikheid moet uiteleef, so sterk en deurlopend dat ons dit met reg 'n grondmotief in sy denke kan noem.

"Die Nüchtheit, der wache Sinn für das Reale und der Drang zum Konkreten sind vom Anfang bis zum Ende eine Komponente in Bonhoeffers Theologie geblieben" (Mayer 1969:35).

Bonhoeffer se teologiese nadenke is om hierdie rede bestempel as 'n reis na die werklikheid (Von Weizsäcker 1976:37).⁵ Alhoewel die term *werklikheid* eers

4 In hierdie etiekvoorlesing van 1928 gee Bonhoeffer blyke van sy insig in die gekompliseerdheid van ons lewe en keuses op aarde wanneer hy skryf: "Er (der Christ) bleibt an die Erde gebunden, wenn er zu Gott will, er muss die grosse Angst vor den Weltgesetzen mitdurchkosten, muss die Paradoxie erfahren, dass die Welt uns nicht Gutes oder Böses, sondern Böses oder Böses zur Wahl gibt, und dass doch auch durch das Böse hindurch Gott ihn zu sich führt. Er muss den krassen Widerspruch fühlen zwischen dem, wie er handeln wollte und wie er handeln muss, er muss reifen durch diese Not, reifen dadurch, dass er Gottes Hand nicht lässt, in den Worten: dein Wille geschehe. Nur durch die Tiefen unserer Erden, nur durch die Stürme eines Menschengewissens hindurch eröffnet sich der Blick auf die Ewigkeit" (GS III:57).

5 In 'n voordrag (1976:29-50) wat dikwels aangehaal word by die bespreking van die onderhawige tema, het Von Weizsäcker hierdie uitdrukking gemunt en aangetoon hoe Bonhoeffer se reis na die werklikheid in sy geskifte weerspieël word. In *Sanctorum Communio*

relatief laat, nl. na sy eerste Amerikaanse reis, in sy geskryfte opduik, weerspieël min of meer al sy vername werke die passie om die konkrete werklikhede van die lewe voluit te aanvaar. Sy werk is gerig daarop om die werklikheid teologies te verstaan en op te helder (Lehmann 1974:56-57).

Dat Bonhoeffer hom so intensief besig gehou het met die konkrete dimensie van die lewe en dit veral teologies wou opklaar, hang saam met sy oortuiging dat daar 'n diepliggende band is tussen die waarhede van die evangelie van Jesus Christus en ons aardse bestaan. Soos Bonhoeffer in sy *Ethik* sê: in Christus word ons uitgenooi om aan die werklikheid van God en die wêreld tegelyk deel te neem. Die werklikheid van God ontsluit homself nie anders aan my as deurdat ek my volledig in die werklikheid van die wêreld stel nie. Ook waar ek in die wêreld staan, vind ek dit reeds gedra, aangeneem en versoen met die werklikheid van God (E:10,13,18). Dis o.a. op grond van hierdie oortuiging van hom dat Bethge kan sê dat Bonhoeffer dit nie kon verduur nie om "Friedrich Nietzsche die Treue zur Erde zu überlassen" (GS III:7).

Vir Bonhoeffer was dit die prerogatief en opdrag van die christen om op grond van Christus se werk en ter wille van sy koninkryk, trou te bly aan die realiteite van ons aardse lewe. Gevolglik moet Bonhoeffer se fokus op die konkrete lewe, sy sg. reis na die werklikheid, nie net gesien word as 'n poging om persoonlik tuis te raak op die aarde nie. Hy wou daarmee die konkrete werklikheid waarin die mens elke dag staan, proklameer as 'n legitieme ruimte vir God se handelinge met die wêreld en vir die mens se lewe voor God. Sy konsepte van die laaste en die voorlaaste wat in sy *Ethik* as 'n unieke werklikheidsmodel aangebied word, maak nie net hiervoor voorsiening nie; dit wil ook die Bybelse sin vir die natuurlike voluit herwin (Hohmann 1985:16-17).

waar dit begin, is die groot tema, "die Konkretheit der religiösen Existenz im sozialen Faktum der Kirche" (38). In die tyd van die kerkstryd en *Nachfolge* is sy deurslaggewende behoefte: "... die Wirklichkeit so einfach zu sehen und zu sagen, dass sie bindend wird" (41). Vandaar sy klem op die praktiese reëls van die Bergrede. Ook in die skynbaar werklikheidvreemde gemeenskapslewe in Finkenwalde bespeur Von Weizsäcker "... denselben Mut zur Wirklichkeit wie in der scheinbar entgegengesetzten Öffnung seiner spätesten Theologie zur Weltlichkeit. Sein Leben sollte die Erfahrung durchmessen, dass das christliche Leben nur weltlicher werden kann, wenn es geistlicher wird, nur geistlicher, wenn es weltlicher wird" (41). Tydens Bonhoeffer se politieke aktiwiteite en sy gevangenskap word 'n verdere dimensie van die werklikheid ontsluit. Vir Bonhoeffer is die probleem nie meer "... der politischen Wirklichkeit, die ihm nie verborgen war, ansichtig zu werden, sondern die christlichen Wirklichkeit beim Sicheinlassen auf politisches Handeln nicht zu verlieren, sie vielmehr tiefer als zuvor zu verstehen" (42). Dit lei tot 'n werklikheidsmodel waarin die laaste en die voorlaaste korrelatief op mekaar betrek word en die Bybelse begrip van die natuurlike herwin word. Uiteindelik sien Bonhoeffer - en daarvan getuig die gevangenskapbriewe - die werklikheid soos hy altyd daarvan bewus was: "Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht Gott näher als die unmündige Welt" (43-44).

Die aardse werklikheid waaraan Bonhoeffer die mens op grond van sy unieke begrip van die evangelie wou bind, het vir hom verskillende betekenisse gehad (West 1987:235-273). Eerstens het dit vir hom op die *fisiese* en die *kulturele* dimensies van die aardse bestaan gedui. Sy opvoeding in 'n bevoorregte milieu het Bonhoeffer vroeg in sy lewe reeds blootgestel aan die voordele van 'n gesonde buiteluglewe en die rykdomme van die kultuur. Dit verklaar sy lewenslange liefde vir die natuur, liggaamlike oefening, goeie kos, musiek, arbeid en selfs sy positiewe waardering van die seksuele soos dit binne die konteks van die huwelik en die familie uitgeleef word. Vir hom was dit alles uitdrukkings van die natuurlike regte van die mens, die geskape goedheid van die wêreld en as sodanig areas vir menslike vervulling en verantwoordelikheid. In sy fisiese en kulturele dimensies was die aarde dus by uitstek vir Bonhoeffer 'n voedingsbron vir die goeie lewe (West 1987:237-238). In die gevangenis waar hy baie hiervan moes ontbeer, het Bonhoeffer dikwels sy verlange daarna uitgespreek. By geleentheid het hy daarin troos gevind dat die natuur en veral die berge onaantasbaar en onverganklik sou bly selfs as die samelewing in duie sou stort (WE:136).

Om die kern van Bonhoeffer se belangstelling in die konkrete te verstaan, moet ons oog kry vir die sosiaal-historiese dimensie van die werklikheid soos Bonhoeffer dit beleef het.⁶ Meer nog as die natuur het die sosiale gemeenskappe waarin Bonhoeffer grootgeword en beweeg het, sy fiksering op die konkrete gevoed en verskerp. Hierdie gemeenskappe was die vaste basis van sy lewe, die konkrete bodem onder sy voete. Hier het die konkrete waarde van die aardse lewe by hom tuisgekom deur die verryking wat familiebande, lojale vriendskappe en die gemeenskap met medechristene hom gebied het. Hierdeur is sy liefde vir die natuur en die kulturele lewe bepaal. Ook die gesaghebbende en verantwoordelike leiding wat hy hier ervaar het, het hom oortuig van die besondere betekenis van sekere institusies en waardes.⁷

Terselfdertyd sou Bonhoeffer egter in hierdie sosio-politieke sfeer van die lewe - veral in die tyd van Hitler se bewind - ook die vernietigende invloed van 'n bepaalde soort leierskap en gesag en die ideologie waarop dit berus het, ervaar.

6 Hoeseer die sosiale, die gemeenskap met mense vir Bonhoeffer die eintlike betekenis van die wêreld uitgedruk het, word duidelik wanneer hy vanuit die gevangenis skryf: "*Aber letztes Endes fasst sich, jedenfalls für mich, die Welt doch zusammen in ein paar Menschen, die man sehen und mit denen man zusammen sein möchte*" (WE:136).

7 "The real ground under his (Bonhoeffer's) feet was an historically developed texture of sociality with its personal values and relations, its sense of order and wholeness as a community, and its disciplined, responsible aristocracy called to give it leadership" (West 1987:239). Sien ook Bonhoeffer se brief by geleentheid van Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge se doop. Hierin verwys hy na die waarde van 'n goeie agtergrond. Veral die ouerhuis waarin die dopeling geskool sal word in die blywende waardes van die lewe "*wird der feste Schutzwall sein gegen alle*

Die broosheid en selfs verganklikheid van die wêreld as 'n sosiaal-historiese werklikheid is hierdeur by hom ingeskerp. Gevolglik was die konkrete werklikheid van die lewe, die aarde waaraan hy getrou wou bly, vir Bonhoeffer ook 'n area van groot konflik waarin die mens geroep is om, binne die sosiale konteks waarin hy hom bevind het, pertinente keuses te maak. Spesifiek met die oog op die mens se keuses in hierdie spanningsvolle sosiale en politieke dimensies van die werklikheid, het Bonhoeffer die konkrete implikasies van die evangelie en die unieke rol wat die kerk hierin kan speel, beklemtoon.⁸ Sy deurlopende aandrag by die kerk om die Woord as konkrete gebod te verkondig, staan volledig in die teken hiervan. Sy gerigtheid op die werklikheid word 'n konkrete versugting na 'n woord wat getrou aan en bevrydend vir die werklikheid sal wees. Hieraan moes sy teologie in sy geheel diensbaar wees. Hierdie versugting verklaar onder meer waarom die etiese vraagstelling, die vraag na God se wil vir die wêreld en die mens se verantwoordelijkheid daarin, in toenemende mate die sentrum van Bonhoeffer se teologiese denke gevorm het. Hy het trouens self sy *Ethik* beskou as sy groot en finale werk.

"In der Frage der Konkretion liegt überhaupt der Grund für Bonhoeffers immer wiederkehrendes Interesse an der Ethik ... An Gottes konkretem Gebot entscheidet sich, ob es sich um 'christliche Ethik' handelt" (Feil 1971:109).

3.2.2 Die betekenis van die Woord as konkrete gebod

Bonhoeffer was, soos reeds aangedui is, vroeg in sy lewe al geïnteresseerd in die konkrete betekenis van die evangelie. Dit was egter eers na sy eerste besoek aan Amerika dat hy meer pertinent hieroor begin nadink het. Ondanks sy voorbehoude t.o.v. die Amerikaanse pragmatisme, het dit hom gedwing om nuwe aandag te gee aan die kerk se rol t.o.v. die sosiale problematiek. Sy herwaardering van die Bergpredikasie het hierdie belangstelling versterk. Die vraag wat toenemend sy aandag geniet het, was die vraag na die konkrete aard en inhoud van die kerklike getuigenis, met name sy verkondiging. Wat tot dusver bloot 'n akademiese belangstelling was, het onder invloed van wat hy in Amerika beleef het, en by die ontdekking van die haglike sosiaal-maatskaplike en politieke toestande in sy eie

äusseren und inneren Gefahren" (WE:321-328).

8 Vir Wäst vorm Bonhoeffer se worsteling om die betekenis van die ontwrigte sosiale of interpersoonlike erfenis waarmee hy groot geword het, op te helder, die groot tema van sy denke (West 1987:239-242). As kerkteoloog vind hy hierdie betekenis in die aanspraak van God op ons lewe en die verantwoordelijkheid waartoe dit ons roep. Dis die pad wat Bonhoeffer aanwys en wat hyself betree: "The path is in fact more an exploration of the relational field than a journey from place to place: the relation between divine action and human response in this good but fragile and mismanaged world" (West 1987:251).

land, 'n versugting geword: die versugting dat die kerk as instituut op plaaslike en ekumeniese vlak, t.o.v. die kritieke kwessies van die dag 'n gesaghebbende en konkrete woord sou spreek (Bethge 1985:204-205). Meer as eenmaal het Bonhoeffer in dié tyd in sy briewe, preke, voordragte en geskrifte die kerk opgeroep tot die uitspraak van so 'n konkrete woord, of sy teleurstelling daaroor uitgespreek as die kerk voor dié opdrag terugdeins (GS I:61-63, 117).

Uit wat hy geskryf het, is dit duidelik dat Bonhoeffer se versugting na groter konkretisering van die kerk se getuigenis nie enige vorm van konkretisering beoog het nie. Trouens, die Duitse kerkstryd het getoon dat nie alle konkrete gestaltes van die kerk se getuigenis noodwendig geloofwaardig en gesaghebbend was nie (Lange 1967:526). Wat Bonhoeffer in gedagte gehad het en waartoe hy die kerk telkens ook opgeroep het, was 'n uitspraak of 'n stuk verkondiging wat God se spesifieke wil vir 'n bepaalde situasie duidelik en onverskrokke sou uit spel. Bonhoeffer praat in dié verband van dié woord as 'n "Gesetz in der Kirche", 'n konkrete gebod (GS I:64). In al sy oproepe aan die kerk sedert die dertiger jare was dit die woord wat Bonhoeffer van die kerk verlang het en waarop hy aangedring het. Dit vorm die uitgangspunt van sy teologiese denke.

"Die 'Frage nach der Möglichkeit der Verkündigung des konkreten Gebots durch die Kirche', die im übrigen auch aus der Erfahrung des jungen Predigers heraus gewonnen ist, stellt nach Bonhoeffer 'für theologisches Denken einfach die erste Frage und der Ausgangspunkt alles weiteren' dar" (Wendel 1985:56).

In seker sy bekendste voordrag hieroor by die Vredeskonferensie van die Jeug in Cernohorske Kupele in 1932 (GS I:140-158), verklaar Bonhoeffer dat dit verraad aan die waarheid sou wees as die kerk i.p.v. die waarheid in die oë te kyk, sou skuil agter besluite en vroom Christelike beginsels. Sy taak is om kragtens die volmag wat Christus aan hom gee, 'n woord te spreek wat hier en nou geldig en bindend is.

"Die Kirche darf also keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn, was 'immer' wahr ist, ist 'heute' nicht wahr. Gott ist uns 'immer' gerade 'heute' Gott" (GS I:145).

In dieselfde tyd het Bonhoeffer aan sy vriend Rössler geskryf dat die kerk eers gesag dra as dit waag om die woord so konkreet te spreek dat dit as 'n gebod van God gehoor word (GS I:63). Vrees dat die gesag misbruik kan word of selfs chaos kan skep, mag die kerk nie weerhou van so 'n woord nie. Geloof in die vergifnis van sonde bring mee dat die moontlikheid van 'n verkeerde keuse en die gevolglike

misbruik van gesag nie noodwendig rampspoedig is nie; 'n totaal ander gesag kan dan sigbaar word, nl. die gesag van God se barmhartigheid (GS I:158). In 1934 het Bonhoeffer die daad by die woord gevoeg en in Fäno aangedring op 'n ondubbelsinnige, konkrete getuienis van die ekumeniese kerk t.o.v. wêreldvrede. As die wêreldkerk dit sou waag om so 'n uitspraak te maak, sou dit nie net die geloofslewe van die kerk versterk nie, maar ook dié van individue (GS I:219).

Hierdie aandrang op die uitdra van die Woord as 'n konkrete gebod van God het oor die jare, veral tydens die kerkstryd en die Joodse vervolging verskerp. Dit was hoofsaaklik gerig aan die Belydende Kerk se sinodes. Sy stryd om die geloofwaardigheid van die kerk, wat in hoofstuk 2 uiteengesit is, is deurgaans gedra deur die versugting dat die Woord as gebod telkens weer konkreet sal word. Ook in die laaste fase van Bonhoeffer se lewe blyk dit dat, hoewel in 'n ander vorm, hy steeds worstel om 'n geloofwaardige konkretisering van die kerk se getuienis. Sy *Ethik* vra na die moontlikheid van die kerk om 'n eie woord tot die wêreld te spreek, en dit gee 'n vindingryke uiteensetting van hoe die kerk weer in 'n nuwe situasie die wil van God, o.a. deur die kerklike verkondiging, kan uitspel en konkretiseer. Selfs waar hy in sy gevangenskapsbriewe voorsien dat die kerk vir 'n ruk meer beskeie sal wees in sy uitsprake, is dit met die oog daarop dat die gebod van Christus in sy mees konkrete dimensie sterker na die wêreld sal deurbreek. Mayer beskryf die dieper motief van die gevangenskapsbriewe as: "Das Wort soll wieder konkret werden" (Mayer 1969:42).

Die groot vraag was natuurlik wat Bonhoeffer presies bedoel het met 'die woord as konkrete gebod'. Wat was die maatstaf waaraan hy die konkrete gehalte van die woord getoets het? Wat gee aan die kerk by die konkretisering van sy boodskap gesag sodat sy woord as gebod, as direkte oproep, vir die mens bindend en geldig word? Vir Bonhoeffer kan die Woord alleen met volmag gespreek word as dit "aus der tiefsten Kenntnis meiner Menschlichkeit mich in meiner ganzen Wirklichkeit betrifft" (GS I:144). Die kerk se getuienis ráák dus nie net die lewe hier en nou nie; dit moet ook spreek van kennis van en begrip vir hierdie lewe, hierdie werklikheid (Feil 1971: 108). Daarom het Bonhoeffer betoog dat die kerk sover dit moontlik is, ingelig moet wees oor aktuele kwessies en strydpunte van die dag (GS I:146). Die gesag wat die woord as gebod dra, sal in 'n groot mate bepaal word deur sy vermoë om die konkrete realiteite van ons lewe aan te spreek. Bonhoeffer se uitspraak dat die werklikheid "die sakrament van die gebod is", moet spesifiek teen hierdie agtergrond verstaan word. Soos die sakramente van brood en wyn die sekerheid van die verkondiging van sondevergiftigis versterk, so sorg die band met die werklikheid dat die woord lewensgetrou is en daarom 'n bepaalde geldigheid

het.

"Kenntnis der konkreten Wirklichkeit als das 'Sakrament des Gebotes', d.h. nach Bonhoeffer als das, was dem Gebot die Sicherheit seiner Gültigkeit gibt" (Wendel 1985:58, GS I:147).

Dit is hierdie band met die konkrete lewe en die partikuliere en aktuele karakter wat dit aan die gebod gee, wat maak dat die gebod vir Bonhoeffer duidelik onderskei moet word van 'n bepaalde ander begrip van die wet. Die wet is vir hom nie 'n absolute norm wat wettiese voorskrifte inhou nie. Sulke voorskrifte wat in en vir 'n vergange tyd skriftelik geformuleer is, het vir ons onmiddellike situasie geen waarde of bindende gesag nie.⁹

Alhoewel inligting oor die konkrete werklikheid by die verkondiging van die Woord as konkrete gebod wel 'n nuttige rol kan speel en selfs 'n bepaalde geldigheid kan verleen, moet die waarde daarvan volgens Bonhoeffer nie oorskat word nie. Daarvoor is die werklikheid te groot en die verskeidenheid van situasies onoorsienbaar. Ons eie insig in die werklikheid mis of onderskat altyd sekere gesigspunte. As dit in die prediking gebruik word, maak dit die verkondiging van die Woord as konkrete gebod in beginsel onseker (GS I:146-147). By gebrek aan kennis boet die prediker in aan sekerheid en gesag. As kriterium vir die verkondiging van die Woord as konkrete gebod het die historiese situasie en werklikheid en ons vertrouwdheid daarmee dus beperkte waarde.

Hierdie insig in die relatiewe waarde van die sosiaal-historiese werklikheid as maatstaf vir die konkretisering van die kerk se boodskap, verklaar nie net Bonhoeffer se kritiek teen beide die Duitse en die Belydende Kerk se pogings tot konkretisering van die Woord nie,¹⁰ dit verklaar ook die opvallende gebrek aan konkretisering wat 'n mens in Bonhoeffer se eie prediking opmerk. Trouens, die

9 "Erst in diesem Miteinander von Gebot und Situation ist das Gebot überhaupt Gebot, sonst ist es abstraktes 'Prinzip' und 'Norm'" (Feil 1971:108). Volgens Wendel is daar op dié punt 'n bepaalde vaagheid in Bonhoeffer se denke. Hy sê nie duidelik genoeg wat die presiese onderskeid is tussen wet en gebod nie. Skryfbaar, so meen Wendel, wil hy met die term gebod die historiese veranderbaarheid en konkrete toepassingsmoontlikheid van die eenmaal gegewe wet aantoon. Daarmee maak hy die probleem van die tyd en die geskiedenis vir die leer van die wet vrugbaar (Wendel 1985:57).

10 "Einerseits bemerkte er bei den Deutschen Christen die Gefahr, mit dem lauten Ruf nach Vergegenwärtigung der christlichen Botschaft, feig das Christentum in seinen Verfall an die Welt' hineinzurissen und so die Sache zu verraten. Andererseits kritisierte er auch die Predigt der Bekennenden Kirche ..." (Wendel 1985: 62). In dié verband verwys Wendel ook na 'n baie mooi vertelling van Von Hase: "Nachdem Bonhoeffer in Stettin einen von seinem Vetter H. Chr. v. Hase gehaltenen Wehrmachtgottesdienst im Jahr 1942 mitgemacht hatte, sagte er hinterher, nachdem die Predigt versucht hatte, die aktuellen Ereignisse miteinzubeziehen (harter Russlandwinter usw.): Er sollte sich 'doch nicht so abquälen, Geschichtsereignisse zu deuten, ich soll lieber die Passionsgeschichte - es war ein Text aus der Passionszeit - als solche

skamele, soms haastige verwysing na konkrete kwessies in sy prediking, sy terughoudendheid om die regte optrede in sake van politiek en wetenskap konkreet uit te spel, skep die vermoede dat hy met sy prediking deurgaans iets anders beoog het.

"Es geht ihm nicht einfach um die ethische Gegenwart, sondern um die Stellung dieser Gegenwart vor dem, der 'in Gericht und Gnade Gott bleibt'" (Wendel 1985:59).¹¹

Vir Bonhoeffer het die volmag vir die verkondiging in niks anders as die evangelie self gesetel nie. Wat gesag aan die woord van die kerk verleen, is nie 'n bepaalde duiding van historiese gebeure of 'n spesifieke fiksering op 'n konkrete kwessie in die samelewing nie, maar die teenwoordigheid van Christus self; Christus soos hy Hom op aarde in die gestalte van die kerk en sy prediking openbaar ten behoeve van sondaarmense.¹² Vanuit dié teenwoordigheid van Christus kry die Woord as konkrete gebod gesag en geldigheid, word dit wat Bonhoeffer later sou noem "*Gegenwartspredigt*".¹³

"Das Gebot kann nirgends anders herkommen, als wo die Verheissung und Erfüllung herkommt, von Christus. Von Christus allein müssen wir wissen was wir tun sollen" (GS I:150).

In Christus ontsluit God die konkrete werklikheid van ons lewe op 'n nuwe manier. God alleen is die *concretissimum*. Daarom is die historiese situasie net materiaal binne die gebeure waar die Woord gekonkretiseer word, nie die inhoud of die kriterium self nie. Lg. lê in Christus. In Hom word die ware konkreetheid van ons menslike situasie onthul, nie in die eerste plek as 'n algemene tydhistoriese probleem nie, maar as die situasie van sondaarwees voor Hom. Die antwoord op

darstellen, die sage doch jedem genau, woran wir seien" (Wendel 1985:62).

- 11 Wendel verwys hier na 'n preek wat Bonhoeffer op 8 April 1932 oor 2 Kronieke 20:12 gehou het (G.S.1:133-139). Vir sover dit lig werp op die ware kriterium vir die konkretisering van die goddelike gebod, is dit volgens Wendel 'n sleutelteks. Daarin vra Bonhoeffer met die oog op die krisistyd waarin hulle geleef het, na die regte optrede. "Die grosse Zerkissenheit unserer Ideale, unserer Menschlichen Ordnungen und Gefüge stellt uns täglich neu vor die Frage: Was sollen wir tun?...Das Gebot der Nächstenliebe kenne ich wohl, aber wissen wir wirklich, was es besagt? ... Was heisst den dass für den Politiker ... in der Erziehung, in der Ehe, für den wirtschaftlichen Unternehmer?" (135-136). As antwoord verwys Bonhoeffer na die geloof wat bid: "Wir wissen nicht, was wir tun sollen, aber unsere Augen sehen nach dir. Verbirgt dein Gebot nicht ewig vor uns" (139).
- 12 Dit is nie toevallig nie dat die groot keerpunt wat in Bonhoeffer se lewe rondom 1931 plaasvind - hyself beskryf dit as "eine Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen" - in 'n innerlike verandering bestaan waarin hy die konkreetheid van Christus se werk, spesifiek via die Bergrede, in sy persoonlike lewe ontdek het (Bethge 1985:246-250).
- 13 "Was gehört nun aber zu einer gegenwartsnahen, guten Predigt? Für Bonhoeffer gehört dazu allein die Strenge und exklusive Bezugnahme auf 'Christus und sein Wort' ... Wo Christus im Wort des Neuen Testaments zu Wort kommt, dort ist Vergegenwärtigung" (Wendel 1985:63. Sien ook GS III: 307 en GS IV:252).

hierdie ware konkrete situasie is die gekruisigde en opgestane Christus, wat tot geloof en navolging roep (GS IV:253-254). Vir Bonhoeffer is die vernaamste doel van die prediking dus om mense op te roep tot geloof in die heil wat in Christus sigbaar geword het (Wendel 1985:58).

Hierin setel dan die doel en diepste betekenis van die Woord van God as konkrete gebod. In lyn met Luther se verklaring van die eerste gebod, sien Bonhoeffer die gebod nie in die eerste plek as die bekendmaking van sekere voorskrifte nie, maar as die selfvoorstelling van God. In die konkrete gebod soos verkondig deur die kerk, kom God self na ons om ons op 'n konkrete manier deel te gee aan sy genade in Christus. Dieselfde Woord wat as konkrete gebod verkondig word, word kragtens Christus se teenwoordigheid in sy kerk, konkreet evangelie vir die wat dit aanhoor. Trouens, die geloofwaardigheid van die prediker en die pastor se woorde setel daarin dat die prediking voortvloei uit die daaglikse, persoonlike omgang met die gekruisigde Christus, en nie uit die opweeg van woorde nie (GS III:43).

Die primêre vraag by ons nadenke oor die betekenis van die Woord as konkrete gebod is dus nie in die eerste plek wat ons moet doen nie, maar wie Hy is wat deur sy woorde tot ons kom. Wat wil Hy deur sy Woord as gebod aan ons skenk? Wie die oog op Hom gerig hou, kry ook 'n antwoord op die vraag na wat God daagliks van ons vra.

"... wir Heutigen, meint Bonhoeffer, können gar nicht wissen, was Gott fordert, wenn wir nicht wissen, wer Gott ist. Bonhoeffers Frage 'Was sollen wir denn tun?' muss von diesem Verständnis des ersten Gebotes her gesehen werden und wird so zur beschwörende Aufforderung, eine Antwort auf das erste Gebot zu geben, die Antwort des Glaubens: Tu es Deus! Bonhoeffer versteht das konkrete Gebot im Horizont des Angebotes Gottes" (Wendel 1985:60).

Bonhoeffer skryf in sy *Ethik* op 'n besondere manier oor hierdie evangeliese konteks waarin die Woord as konkrete gebod optree. Vir hom is die gebod God se totale lewegewende aanspraak oor ons aardse bestaan: dit omvat die hele lewe onvoorwaardelik en volledig. Dit verbied en beveel nie alleen nie, dit veroorloof ook. Dit bind nie net nie, dit bevry ook ... (E:356-357).

As die lewensomvattende aanspraak van God op ons lewe voer die gebod van God ons die volheid van die gewone lewe binne. Dit word 'n element van die lewe (E:360). Daar bevry dit ons tot die vreugde, vertroue en verantwoordelikhede wat tekenend is van 'n normale gelukkige lewe. Weliswaar groei die gebod van God nie uit die geskape wêreld nie. Dit kom nie voort uit die aansprake van aardse magte of wette op ons lewe nie (E:359). As die aanspraak van God oor ons totale lewe, skep die gebod sy eie strukture. Daarbinne veroorloof dit die mens om in vryheid

en verantwoordelikheid voor God te leef. In sy vroeëre werk het Bonhoeffer hierdie strukture as onderhoudingsordeninge aangedui (GS I:150-151). Later gebruik hy die term *mandate* en dan onderskei hy vier sulke mandate, nl. die kerk, die huwelik en familie, die kultuur en die owerheid. Hierin by uitstek openbaar God sy gebod, laat Hy sy aansprake oor die mens geld.¹⁴ Hierbinne kan die mens voluit mens wees, sonder wroeging en sonder om belas te wees met die verantwoordelikheid van dramatiese keuses.¹⁵ Die gebod skep strukture waarbinne die mens die gewone aardse lewe normaal kan beleef en geniet.

"Das Gebot erlaubt dem Menschen Mensch zu sein vor Gott, es lässt dem Fluss des Lebens seinen Lauf, es lässt den Menschen essen, trinken, schlafen, arbeiten, feiern, spielen, ohne ihn darin zu unterbrechen, ohne ihn unausgesetzt vor die Frage zu stellen, ob er auch schlafen, essen, arbeiten, spielen dürfe, ob es nicht dringendere Pflichten für ihn gebe; es macht den Menschen nicht zum Beurteiler und Richter seiner selbst und seiner Taten, sondern es erlaubt ihm zu leben, zu handeln in Gewissheit und in Zuversicht zur Lenkung durch das göttliche Gebot"(E:363).

Dat die teenwoordigheid van Christus die beslissende kriterium vir die konkretisering van die kerk se getuigenis is, raak volgens Bonhoeffer nie net die prediking van die kerk nie, maar uiteindelik sy ganse bestaan. Vir Bonhoeffer is Christus teenwoordig in die kerk as sy bestaansgrond en -vorm. Die kerk, so lui sy ekklesiologiese motto, is Christus wat as gemeente bestaan; dit is sy liggaam op aarde (SC:144, AS:90, GS 1:144). Hieruit volg dat Bonhoeffer die kriterium vir gesaghebbende verkondiging van die Woord as gebod nie net in Christus vind nie, maar in die kerk sêlf, omdat Christus dáár gestalte in die wêreld wil kry. Hierdie identifisering van Christus met sy kerk verklaar hoe Bonhoeffer se nadenke oor die Woord as konkrete gebod uiteindelik uitloop op die vraag na die verhouding tussen die kerk en die gebod. Sy aandrang op 'n ekumeniese konsilie vir vrede en sy nadenke oor die gesag en aard van die leeramp, kan hierheen teruggevoer word (GS 1:63,219,261;GS II:49-55). Vir Bonhoeffer was die lewe en optrede van die

14 "Unter Mandat ist zugleich die Inanspruchnahme, die Beschlagnehmung und Gestaltung eines bestimmten irdischen Bereiches durch das göttliche Gebot zu verstehen" (E:368).

15 Een van die mees insiggewende onderskeidings wat Bonhoeffer in sy *Etiek* maak, is dié tussen die gebod en die etiese. Bybels gesien dui lg. op die wet. In die gewone lewe soos dit geleef word onder die aansprake van God se gebod, is die wet as 'n eis, 'n "jy behoort" gewoonlik sluimerend en op die periferie van ons bestaan. Dit word omvat deur die gebod. Waar die lewe egter ontwig en die morele koers onseker word, word die etiese debat, d.w.s. die debat oor ons morele plig of keuses in 'n bepaalde situasie, aktueel en noodsaaklik. Volgens Bonhoeffer skend en vernietig dit egter die eenheid en menslikheid van ons lewe waar die hele lewe hierop afgestem word; waar soos hy dit stel: die lewe patologies oorbelaas word met die etiese. Hoe belangrik dit ookal is dat daar op bepaalde tye keuses gemaak word, is dit naïef en dwaas om te dink dat die hele lewe elke oomblik 'n bewuste keuse tussen goed en kwaad moet wees (E:342 vv.).

kerk en nie net sy prediking nie, deurslaggewend vir die konkrete effek en gesag van sy getuienis in die wêreld. So vermoed Wendel (1985:61) dat konkrete verkondiging vir Bonhoeffer in die eerste instansie voorkom in die verantwoordeike handeling van die kerk as geheel, en nie bloot in die prediking nie.

In elk geval is dit duidelik dat die konkretisering van die kerk se getuienis, watter vorm dit ookal aaneem, nie alleen opkom uit die openbaring van God in Christus nie, maar ook daardeur vergestalt word. Die Woord as konkrete gebod is vir Bonhoeffer alleen gesaghebbend en geloofwaardig waar die kerk in ooreenstemming leef met God se openbaring. In hierdie ooreenstemming, of soos Bonhoeffer dit later sou noem, "*Gleichgestaltung*" (E:51), lê die geheim vir die eenheid tussen sy wese en sy gestalte, sy belydenis en lewensvorm. Hierin lê ook die beslissende kriterium vir sy geloofwaardigheid. Om hierdie kriterium beter te verstaan, is dit nodig om Bonhoeffer se begrip van die openbaring, d.i. van "die werklikheid" te ondersoek. By die Vredeskonferensie in 1932 het Bonhoeffer programmaties verklaar, dat die kerk "*hier und jetzt aus der Kenntnis der Sache heraus in konkretester Weise das Wort Gottes sagen (soll), das Wort der Vollmacht ...*" (GS II:145). Met verwysing hierna sê Moltmann (1960:44-45) dat die vraag na die konkrete gebod alleen betekenisvol is as die begrippe "konkreet", "werklikheid" en "geskiedenis" reg verstaan word. As die gebod altyd konkreet is en ook altyd 'n doelmatige gestalte het, dan moet ons vasstel watter status en watter struktuur die saak het wat die doel en die gestalte van God se gebod moet vertoon.

In die uiteensetting van Bonhoeffer se werklikheidsbegrip, wat ons sal bring by die kern van Bonhoeffer se teologiese werksaamheid,¹⁶ word die belangrikste invloede wat Bonhoeffer se beskouing van die openbaring help vorm het, kortliks bespreek. Sy begrip van die openbaring bied 'n eie antwoord op die oeroue vraag na die oorbrugging van die kloof tussen die transendente God en die realiteite van die alledaagse lewe. Daarmee grens hy hom af van die idealisme en ontwerp hy 'n beskouing van die werklikheid wat beskryf kan word as 'n personalistiese ontologie. As christenteoloog wat antwoorde soek op die vrae van sy tyd bring hy dit in verband met die openbaring van Jesus Christus. Hy is ten diepste vir Bonhoeffer die werklikheid. Die volgende afdeling bespreek wat dit alles beteken en veral hoe dit as kriterium vir die kerk se geloofwaardigheid geld.

16 In aansluiting by Ebeling se opmerking dat Bonhoeffer se teologie, te midde van opvallende veranderinge, gedra is deur sy drang na realiteit (Ebeling 1960:284), skryf De Gruchy: "Here we believe we are at the centre of Bonhoeffer's theological endeavour, for throughout his theological pilgrimage there is the consistent attempt to point to and elaborate upon the structure (Gestalt) in which reality takes concrete form in the world" (De Gruchy 1972:62).

3.3 OP WEG NA 'N EGTE ONTOLOGIE

3.3.1 Vormende invloede: die *capax/non capax-probleem*

Om Bonhoeffer se unieke werklikheidsbegrip reg te verstaan, is insig in die invloed wat sekere persone en denkrigtings op hom gehad het onmisbaar. Hierdie gedeelte konsentreer op dié verhoudings wat die sterkste bygedra het tot sy unieke benadering tot die teologie, en sy siening van die werklikheid wat daaruit ontwikkel het. Bonhoeffer se reaksie op verskeie persone se beskouings was ambivalent. Terwyl sommige hom in sekere opsigte positief beïnvloed het, het hy op kardinale punte ook van hulle verskil. Waar ander se sieninge nie in ooreenstemming was met sy eie teologiese uitgangspunt en die konkrete implikasies daarvan nie, het Bonhoeffer dit verwerp en ander weë gesoek. Dis spesifiek in hierdie kritiese omgang met die strominge en tendense van sy tyd, dat Bonhoeffer se eiesoortige begrip van die werklikheid beslag gekry het.

Bonhoeffer was in sy eie oë 'n moderne teoloog wat die erfenis van die liberale teologie in hom omgedra het (WE:411). Sy lewe en nadenke het as 't ware binne twee groot strominge ontplooi. Vreiers het die *liberale tradisie* as sodanig lewenslank 'n diep invloed op hom gehad. Sy sin vir 'n konkrete sowel as vir 'n eerlike onprentseuse en saaklike lewenshouding kan direk teruggevoer word na die waardes en tradisies van die negentiende eeuse burgery waarbinne hy grootgeword het (Mayer 1969:35). Ook teologies het die liberale erfenis 'n onuitwisbare indruk op hom gelaat. Die oorgrote meerderheid van sy vroegste leermeesters was protagoniste en selfs skeppers van die sg. liberale teologie.¹⁷ Gevolglik kon hy eerstehands kennis neem van hulle gedagte-wêreld en metodes. Veral hulle wens om die relevansie van die Christendom vir die profane wêreld aan die lig te bring, het diep aanklank by Bonhoeffer gevind. Soos hulle het hy geglo dat die goddelike waarheid gerig is op en selfs sigbaar in ons lewe en in die geskiedenis van die mens. Met behulp van hulle konsepsies het hy sy eie konsepsie van God se konkrete werk in ons lewe geformuleer.

Tog was dit juis op dié punt dat Bonhoeffer hom afgegrens het van die liberale tradisie. Hier word die tweede groot invloed in sy lewe sigbaar. Hoewel hy die basiese motief van die liberale teologie om die sekulêre betekenis van die

17 Nie net het Bonhoeffer Von Harnack persoonlik geken nie, hy was ook deurgaans beïndruk deur die eerlikheid waarmee hy sy histories-kritiese navorsing onderneem het. Bonhoeffer se kritiek teen die Apostolicum se onhistoriese karakter, o.a. as gevolg van die weglating van enige verwysing na Jesus se aardse lewe, stem nie toevallig ooreen met soortgelyke kritiek van Von Harnack nie (Pfeifer 1963:72).

Christendom te ekspliseer, onderskryf het, het hy nie vrede gehad met die wyse waarop dit gedoen is nie. So het hy geoordeel dat Von Harnack se histories-kritiese metode daartoe lei dat die Christelike geloof begrond word in die voortgang van die menslike geskiedenis en dus ook in die menslike rede wat hierdie geskiedenis deurskou. Vir Bonhoeffer was dit naïef, pretensieus en in stryd met die ware bedoeling van die evangelie van Jesus Christus, en daarom het hy skepties daarteenoor gestaan (Pfeifer 1963:74).

Hierin het Bonhoeffer nou aangesluit by die meer moderne *dialektiese teologie van Karl Barth* (Pfeifer 1963:73-79). Hoewel hy nooit formeel 'n student van Barth was nie, is hy sterk deur hom beïnvloed. Veral Barth se kritiek teen die liberale teologie en die teologiese uitgangspunt waaruit dit opkom, het vroeg reeds aanklank by Bonhoeffer gevind. Dit het hom bevry van die *impasses* van die histories-kritiese metode en 'n nuwe waardering vir die Bybel gegee (Pfeifer 1963:74).

Die sentrale punt van Barth se leer is dat die mens vir sy kennis van en lewe voor God volledig aangewys is op die openbaring van God in Jesus Christus. Elke menslike poging om God los van dié openbaring te ken, is religie - 'n aantasting van God se soewereiniteit (Pfeifer 1963:77-78). As onderdeel hiervan het Bonhoeffer van Barth geleer dat die Bybel nie primêr 'n woord oor God is nie, maar die Woord van God self. Trouens, in die Woord gedra deur die Heilige Gees, tree God ons tegemoet en maak Hy sy openbaring aktueel in ons lewens.¹⁸ Alhoewel Bonhoeffer dus die legitieme intensie van die liberale teologie tot 'n wêreldgetroue en kultuurgebonde Christendom ernstig geneem het, was hy daarvan oortuig dat dit binne 'n ander kader dié intensie moes uiteleef. 'n Benadering wat soos die dialektiese teologie sy vertrekpunt in die openbaring gehad het, was hiervoor meer geskik.

"Bonhoeffer will beides: Er nimmt das legitime Anliegen der Liberalen Theologie auf und versucht, ihm innerhalb des dialektischen Ansatz Recht zu verschaffen" (Mayer 1969:35).

Hoewel Barth se teologiese benadering Bonhoeffer se teologiese groei beïnvloed het, was daar nogtans diepliggende verskille. Naas sporadiese verwysings na sulke verskille, is daar Bonhoeffer se eie weergawe daarvan aan die einde van sy lewe. Uit die tronk beoordeel hy Barth se teologie as *openbaringspositivisme* (WE:359). Hy gebruik dié begrip om 'n spesifieke eienskap van Barth se teologie te beskryf, nl. dat die openbaring so verduidelik word dat dit nalaat om die wesenlike

¹⁸ Bonhoeffer, D.: *Referat über historische und pneumatische Schriftauslegung*, in: *Dietrich Bonhoeffer. Jugend und Studium 1918-1927*, herausgegeben von Hans Pfeifer, 625-627).

betrekking wat dit tot die wêreld het, heel konkreet uit te spel (Prenter 1960:12). Onderliggend hieraan is daar volgens Bonhoeffer 'n konsekwente dualisme wat God en wêreld in beginsel as los van en vreemd aan mekaar sien. Waar die verhouding tussen God en die wêreld wel ter sprake is, word dit negatief gedui. In plaas van positief bevestig te word, word die wêreld aan homself oorgelaat en selfs negeer.

"Unter Offenbarungspositivismus versteht Bonhoeffer eine Verkündigung der Offenbarung Gottes, die ihre Wahrheiten zur blossen Annahme präsentiert, ohne ihre Beziehung zum Leben des Menschen in der mündigen Welt klar machen zu können. Die Wurzeln dieses Positivismus in der Offenbarungslehre Barths scheint Bonhoeffer in einem gewissen konsequenten Dualismus gesucht zu haben, kraft dessen das Gegenüber Gottes zur Welt mehr wie deren Negation als wie in der Mündigkeit der Welt bestätigendes Herrsein verstanden wird ..." (Prenter 1960:21).

Hoewel hierdie tipering van Barth se teologie nie op sy later werk van toepassing is nie (Tödt 1985:XVI-XVII), opper dit wel vrae oor die konkrete waarde van Barth se teologie wat vandag nog aktueel is.¹⁹ Meer nog, dit weerspieël 'n fundamentele teologiese keuse wat Bonhoeffer as Lutheraan, in teenstelling met Barth wat 'n Calvinis was, gemaak het. Dié keuse het nie alleen in al Bonhoeffer se werke neerslag gevind nie; dit was ook deurslaggewend vir die ontwikkeling van sy unieke begrip van die werklikheid.

Die diepste verskil tussen Bonhoeffer en Barth kan nl. teruggevoer word na die klassieke debat tussen die Calviniste en die Lutherane oor die sg. *capax/non capax*-probleem: die vraag of die eindige wel in staat is om die oneindige te bevat. Kenners is dit tans eens dat hierdie verskil sentraal is by die beoordeling van Barth en Bonhoeffer se teologieë.²⁰

19 T.o.v. Bonhoeffer se beoordeling van Barth maak Prenter aan die einde van 'n baie insiggewende artikel oor die saak hierdie opmerking: "Sieht man sie auf dem Hintergrund des hier aufgezeigten Differenzpunktes, scheint es mir, dass in Bonhoeffers Kritik an dem Offenbarungspositivismus Barths Fragen zu seiner ganzen Theologie gestellt sind, die noch kein endgültige Beantwortung gefunden haben und deshalb ihr volles Gewicht bewahrt haben" (Prenter 1960:41).

20 "Bonhoeffer's insistence on the Lutheran finitum capax infiniti and its criticism of the Calvinist position expressed by the phrase extra-Calvinisticum may be regarded as indicative of the fundamental theological difference between Barth and Bonhoeffer" (De Gruchy 1972:107). In die verband wys De Gruchy uitvoerig daarop hoe hierdie verskil sy wortels in die vroeë christologiese debatte voor die konsilie van Chalcedon (451 n.C.) het. Terwyl sowel Luther as Calvin Chalcedon as basis vir hulle christologie neem, lê hulle verskillende aksente wat, paradoksaal gesproke, albei waar is. Calvin voel hom meer tuis by die Antiochiëse standpunt. Hy neig gevolglik na die Nestoriaanse visie wat, vanweë die gevaar dat die twee nature van Christus vermeng word, die eenheid tussen hulle as 'n samevoeging (synapsis) beskryf. Luther daarenteen beklemtoon die Alexandrynse posisie en neig na 'n monofisitiese posisie. "Luther

Hoewel Barth groot waardering gehad het vir Luther se christologiese insigte, het hy voorbehoude t.o.v. sy inkarnasie-leer gehad. Die wyse waarop Luther God se vryheid en heerlikheid daaraan verbind het, was vir hom 'n aantasting van God se outonomie. Sy *Römerbrief*, wat deur sommige beskou word as 'n monument vir Calvyn se radikale onderskeiding tussen Skepper en skepsel, laat blyk duidelik hoe hy soos Calvyn, God se eer en majesteit onaangestas wou laat (Burtneess 1983:172). Vandaar sy klem op die radikale onderskeid tussen God en mens en sy keuse vir 'n standpunt dat die mens nie in staat is om die goddelike werklikheid te omvat nie: *Finitum non capax infiniti*.

Daarteenoor het Bonhoeffer in aansluiting by Luther groot klem gelê op die kondensensie van God soos dit in Christus sigbaar geword het. Hy haal Luther in dié verband aan:

"Unseres Gottes Ehre aber ist die, so er sich um unsertwillen aufs allertiefest heruntergibt ins Fleisch, ins Brot, in unsern Mund, Herz und Schoss und dazu um unsertwillen leidet, dass er unehrlich gehandelt wird, beide auf dem Kreuz und Altar" (De Gruchy 1972:108).

Omdat God in die vleesgeworde Christus sò by ons was, is dit volgens Bonhoeffer in beginsel moontlik om Hom konkreet aan te wys en te ervaar: *Finitum capax infiniti*

Hierdie keuse, wat steun op Luther se meer materiële leer van die inkarnasie, kan as 'n soort teologiese motto van Bonhoeffer gedui word. Dit verklaar sy lewenslange soeke na die konkrete (De Gruchy 1972:170). Hierdie keuse is die basis van sy bekende kritiek teen Barth in *Akt und Sein*. Hy vind dat Barth se openbaringsbegrip nie 'n meer inhoudelike duiding van God se vrye soewereine handeling met die mens bied nie. In plaas van God se vryheid in terme van sy betrokkenheid by die wêreld te beskryf, kies Barth om dit los en onafhanklik daarvan te interpreteer. Dis eerder 'n vryheid *van* as 'n vryheid *vir* die wêreld (Bethge 1985:98). Omdat dié kritiek die basiese verskil tussen die twee teoloë so treffend verwoord, en ook omdat dit 'n beslissende tipering van Bonhoeffer se

thus tended to fuse the two natures, so that for him the Word (Logos) existed solely intra carnem. His motive was a genuine and 'passionate desire to vindicate for faith the possession of a Divine Christ, whom we can grasp and hold' ... This, of course, is behind Bonhoeffer's need for the revelation of God in Christ to be 'graspable' without the need of idols" (De Gruchy 1972:107-108). Burtneess verwys na 'n verskeidenheid van geleerdes wat die verskil tussen Barth en Bonhoeffer hierheen herlei. Die tese van sy artikel is dat daar 'n direkte verband is tussen Luther se capax-uitspraak en Bonhoeffer se uitspraak in sy gevangenskap, te wete dat God wil dat ons in die wêreld moet leef sonder Hom as 'n werkshipotese, d.i. voor en met Hom asof Hy nie daar is nie: *esti deus non daretur!* (Burtneess 1983:167-183).

unieke werklikheidsiening bevat, word dit meer volledig aangehaal.

"Es handelt sich doch in der Offenbarung nicht so sehr um die Freiheit Gottes jenseits ihrer, d.h. um das ewige Beisichselbstbleiben und um die Aseität Gottes, sondern vielmehr um das Ausschiheraustreten Gottes in der Offenbarung, um sein *gegebenes* Wort, um seinen Bund, in dem er sich gebunden hat, um seine Freiheit, die gerade in dem Frei-sich-gebunden-Haben an den geschichtlichen Menschen, in dem Sich-dem-Menschen-zur-Verfügung-Geben ihren stärksten Erweis findet. Gott ist frei nicht vom Menschen, sondern für den Menschen. Christus ist das Wort der Freiheit Gottes. Gott *ist* da, d.h. nicht in ewiger Nichtgegenständlichkeit, sondern - mit aller Vorläufigkeit ausgedrückt - 'habbar', fassbar in seinem Wort in der Kirche. Hier tritt dem formalen ein inhaltliches Verständnis der Freiheit Gottes gegenüber" (AS:85).

Uit hierdie aanhaling word dit duidelik dat Bonhoeffer nie net in formele terme oor God se openbaring wou praat nie. Trouens, sy verwysing daarna dat God se toenadering tot ons ook 'n verbintenis inhou wat konkreet aangewys en ervaar kan word, is 'n betekenisvolle uitbreiding van sy vroegste opvattinge oor God. Waar hy as student onder invloed van Luther geglo het dat God suiwer aktiwiteit is, het hy later God se aktuele handeling met ons in Christus ook in terme van 'n eie lewensvorm beskryf. Waar sy verskil met Barth die duidelikste na vore kom, ontdek ons die sentrale vraagstelling van Bonhoeffer se teologie. Volgens Barth is die openbaring 'n aktuele, historiese daad van God in die lewe van die mens, en God is vry om dit enige oomblik weer op te hef. Daarom kan die openbaring alleen in die geloof vasgehou word.²¹ Vir Bonhoeffer is die ruimte waarin die openbaring as 'n meer permanente lewensvorm sy unieke gestalte in die wêreld kry, ook belangrik. Om dié ruimte aan te wys, is volgens Bonhoeffer die belangrikste taak van die teologie.²²

"So wahr Offenbarung Offenbarung ist, muss sie konkrete Wirkungen in der Welt hervorbringen. Christus wurde Mensch. Als Mensch ist Gott erkennbar, fassbar, fühlbar ... Die immanente Welt wird von der Offenbarung sichtbar erfasst und umgestaltet. Das muss aufgezeigt werden! Mit der blossen Behauptung der Präsenz Christi ist ja nichts

-
- 21 In *Akt und Sein* beskryf Bonhoeffer Barth se openbaringsbegrip baie insiggewend: "Offenbarung wird rein auf Akt hin interpretiert. Es ist Geschehen am hörenden Menschen, in der Freiheit, jeden Augenblick die Beziehung aufzuheben. Wie könnte es anders sein, da doch das 'majestätisch freie Wohlgefallen Gottes' (Barth) diese Beziehung setzt und Herr über sie bleibt ... Weil Gott sich selbst Gehör und Glauben schafft, ja selbst im Menschen hört und glaubt, darum ist Gottes Wort nur im Glaubensakt ..." (AS:77).
- 22 Tödt wys daarop dat Bonhoeffer se verwysing van openbaringspositiwisme teen Barth d'le keersy is van sy wens, "Theologie nicht von der menschlichen Erfahrungswirklichkeit abzusondern, sie nicht in einen Ideenhimmel oder ein abstraktes Gedankensystem zu verwandeln, sondern sie vom Eindringen des Reiches Gottes in die Lebenszusammenhänge dieser Welt sprechen zu lassen" (Tödt 1985:XVI).

gewonnen, wenn sie unsichtbar bleibt" (Mayer 1969:41).²³

Dat die werklikheid van God sigbaar aan te wys is in die wêreld, het egter nie vir Bonhoeffer beteken dat God gelykgeskakel word met die wêreld, of dat kennis van Hom hier begrond word nie. Trouens, met sy soeke na die konkrete gestalte van die openbaring wou hy juis 'n antwoord vind op die vraag na hoe dit aan die lig kan kom, sonder dat die wese of selfstandigheid van die openbaring self ondermyn word. Hy moes vasstel hoe God se betrokkenheid by die mens se lewe so geken en gedui kan word dat sy vryheid - die sg. *extra me* van Sy openbaring - nie geskaad nie, maar konkreet bevestig kan word (Pfeifer 1963:111). Dit was vir Bonhoeffer 'n vereiste waaraan 'n egte ontologie moet voldoen.

"So wird von einer echten Ontologie ein Erkenntnisbegriff gefordert, der die Existenz des Menschen betrifft, aber nicht im reinen Aktualismus verbleibt und ein Erkenntnisgegenstand der im echten Sinn dem Ich so 'entgegensteht', das er seine Existenzweise bedroht und begrenzt ..., dass er grundsätzlich frei vom Erkenntwerden ist ..."
(AS:103-104).

Om die probleem op te los, val Bonhoeffer terug op 'n duiding van die werklikheid wat na die Eerste Wêreldoorlog bekend geword het as *personalisme*. Die personalisme het Bonhoeffer in staat gestel om sy begrip van die openbaring sowel in sy aards-teenwoordige as in sy transendente betekenis te ontwikkel (Weinrich 1980:221).

3.3.2 Die personalisme: ontmoeting as grondkategorie van die werklikheid

Om die personalistiese begrip van die werklikheid te begryp, moet dit allereers onderskei word van die idealisme. Vir die idealisme was die werklikheid 'n vaste orde wat in beginsel vir die menslike rede toeganklik was. In die denke van die mens spieël die werklikheid hom af en kan dit begripmatig deurskou en ervaar word. Die personalisme, daarenteen, gaan in sy soeke na wat werklik is van 'n meer kontingente en ongevormde werklikheid uit - een wat eers in die aktiwiteit van sy verskyning waargeneem of ervaar kan word. Hierdie verskyning vind gewoonlik plaas as 'n ontmoeting wat die rasonale te bowe gaan en veral in die sfere van die estetiese en die etiese nuwe moontlikhede na vore bring. Vir die personalisme is ontmoeting die sentrale kategorie waarin die werklikheid hom ontsluit.

²³ Weinrich stel dit so: "Für Bonhoeffer steht - dies kann wohl für seine gesamte Theologie behauptet werden - die Frage nach der konkreten und erfahrbaren Gestalt des Wirken Gottes im

"Die Begegnung symbolisiert geraduzu die Kontingenz der Wirklichkeit. Hier kommt die Wirklichkeit nicht im wissenschaftlichen, sondern eher im künstlerischen oder ethischen Sinne zur Sprache. Der Mensch stösst emphatisch auf die Selbstmitteilungen der Wirklichkeit. Daher kann sie nur ästhetisch, dichterisch, prophetisch oder handelnd begriffen werden, und dazu bietet sie sich demjenigen an, der sensibel ihren erfahrbaren Anspruch an den Menschen wahrzunehmen bereit ist" (Weinrich 1980:5).

Die personalisme waarbinne *ontmoeting* 'n sleutelbegrip vir 'n visie op die werklikheid bied, het Bonhoeffer gehep om die *grense* van 'n uitsluitlik rasonale omgang met die werklikheid aan te dui (Weinrich 1980:205). Dit word duidelik uit sy kritiek teen die idealisme. Vir Bonhoeffer was die idealisme en trouens alle teoretiese filosofie gebaseer op die pretensie dat die mens deur sy denke die werklikheid kan ken en beheers. Hierin is die idealisme die duidelikste voorbeeld van 'n denksisteem onder die sonde.²⁴ Volgens Bonhoeffer laat die idealisme die mens toe om homself absoluut te stel en om 'n eie illusionêre werklikheid te skep waarin God tot abstrakte idee gemaak word. Die mens self word gereduseer tot 'n abstrakte en onpersoonlike kensubjek.²⁵ So word hy/sy losgemaak van die fundamentele sosiale bepaaldheid van sy/haar bestaan en van die moontlikhede tot selfrelativering en hernieuwe selfrealisering wat daarin opgesluit is.

Wat dus ontbreek in die idealistiese siening van die werklikheid is die rykdom van 'n gemeenskapslewe waar die mens in interaksie met ander sy/haar identiteit as unieke persoon verkry. Dit is spesifiek hierdie onderwaardering van die sosiale dimensie van ons bestaan en die gepaardgaande gebrek aan konkreetheid en

Zentrum seiner theologischen Arbeit" (Weinrich 1980:216).

- 24 Omdat die sonde veral tot uitdrukking kom in die mens se poging om d.m.v. sy denke alle grense te oorskry, sien Bonhoeffer die *idealisme* as "das Paradebeispiel für das Denken unter der Sünde". Volgens hom is hierdie pretensie nie eie aan die idealisme alleen nie, maar die lot van alle teoretiese filosofie. Selfs die nuwere filosofie, met Heidegger aan die voorpunt, probeer die menslike dilemmas met die denke beredder. "Gerade darin aber erweist sich für ihn, dass das Denken zusammen mit der ganzen Existenz unter der Sünde steht: auch die Ratio ist in se ipsam incurva ... Andererseits wirkt sich die Sünde auf das Denken so aus, dass das Denken sich über die Wirklichkeit täuscht. Das Denken vermag weder Gott wirklich zu erfassen, weil es ihn letztlich mit dem Ich identifiziert, noch vermag es die Wirklichkeit der Schöpfung und der Sünde zu begreifen. Es kann sich selbst nicht als geschaffen erkennen. Die Wirklichkeit wird im Denken zur blossen Möglichkeit und hört auf, endgültigen Charakter zu haben. Damit ist das Denken als Versuch der menschlichen Selbstrechtfertigung erkannt und muss entsprechend korrigiert werden, wenn die Theologie es verwenden soll" (Pfeifer 1963:88-89).
- 25 In 'n artikel oor die Christelike idee van God wys Bonhoeffer daarop dat die werklikheid wat deur die denke gekonsipieer word, selfgekonstrueerd en selfgesentreerd is. Dit doen geweld aan die ware werklikheid. Hy skryf: "... it (philosophical thinking) can never be a thinking in reality. It can form a conception of reality, but conceived reality is not reality any longer. The reason for this is that thinking is in itself a closed circle, with the ego, which is removed from all conceivability, a 'nichtgegenständliches Ich'. Thinking does violence to reality, pulling it into the circle of the ego, taking away from it its original objectivity. Thinking always means system and system excludes reality" (GS III:101).

werklikheidgehalte in die idealisme wat Bonhoeffer kritiseer.

"Der idealistische Personsbegriff im Rahmen des Subject-Object-Schemas vermag nicht zu einer soziologisch fassbaren Gemeinschaft zu kommen ... Um die transzendente Erkenntnistheorie in ihre Schranken zu weisen, führt Bonhoeffer hier den Begriff der Realität ein, 'der vom Idealismus nicht erschöpfend und damit gar nicht gedacht worden ist'. Damit ist deutlich, dass auch Bonhoeffer in seiner Idealismuskritik vornehmlich das Wirklichkeitsdefizit des Idealismus vor Augen hat. Die das Erleben unmittelbar prägende Realität wird verfehlt, wenn Wahrheit und Wirklichkeit auf die Selbstreflexion des Geistes beschränkt bleiben. Der rationale Weg führt niemals auf die konkrete Realität des anderen ..." (Weinrich 1980:217).

In aansluiting by die grondperspektief van die personalisme dat die werklikheid net onthul word in 'n ontmoeting, introduceer Bonhoeffer die konsep van die medemens as 'n grondgegewe van die menslike lewe.²⁶ In ontmoeting met die ander raak die mens van sy eie grense bewus. Hy word bewus van 'n ander wil wat sy eie weerspreek. Dit ontnem hom die moontlikheid om homself absoluut te stel (Pfeifer 1963:93vv.). Hy word wat hy geskep is om te wees: 'n persoon wat in die tyd tot 'n bepaalde verantwoordelikheid geroep is. So word die mens wat hy/sy in werklikheid moet wees (AS:81; Weinrich 1980:218).²⁷

"Der Mensch 'ist, indem er ein Verhältnis zu anderen Person hat ... Ähnlich heisst es dann auch bei Bonhoeffer, dass der Mensch wirkliche Grenze und damit Wirklichkeit erst erfahre, wo er real von aussen begrenzt wird" (Pfeifer 1963:93).

Dit is dus duidelik dat die personalisme Bonhoeffer nie alleen gehelp het om die grense van 'n rasionele begrip van die werklikheid aan te dui nie. Op 'n *positiewe* wyse sou dit hom ook help om die *werklikheid van die mens as 'n etiese opgawe*

- 26 Bonhoeffer beroep hom hier veral op Grisebach, wat ook die idealistiese sisteem gekritiseer het. Sy slotsom was dat die denke alleer, daar getrou is aan die werklikheid waar dit die sosiale, met name dan die rol wat die ander by die vorming van my persoonwees speel, verreken. Hierdie ek-jy-verhouding vorm in sy dissertasie die grondslag vir Bonhoeffer se Christelike antropologie (Pfeifer 1963:93). In die ontwikkeling van lg. kry sy verskil met Barth 'n belangrike profiel. Want vir Bonhoeffer, anders as vir Barth, was 'n Christelike teologie nie moontlik sonder 'n bruikbare antropologie nie. Trouens, die soewereiniteit van die openbaring word alleen daar gewaarborg, waar die onvermoë van die mens om God te begryp ook antropologies begrond word (Pfeifer 1963:116).
- 27 "Wirklichkeit wird 'erfahren' in der kontingente Tatsache des Anspruchs der 'andern'. Nur was von 'ausser' kommt, kann den Menschen in seine Wirklichkeit, in seine Existenz, weisen. Im 'Aushalten' des 'Anspruch des Nächsten', existiere ich in Wirklichkeit, handle ich ethisch; das ist der Sinn einer Ethik, nicht der zeitlosen Wahrheiten, sondern der 'Gegenwart'" (AS:81). Weinrich brei soos volg hierop uit: "Die Person ... ist gekennzeichnet durch den realen Anspruch des Du und die aus diesem ergebende konkrete Bedrängnis der Verantwortung. Die Person steht nicht in allgemeingültiger Zeitlosigkeit, sondern 'mitten in der Zeit ... im wertbezogen...Augenblick'. Der Augenblick als die konkrete Zeit ist durch die Last der Verantwortung geprägt ... Im du ereignet sich Wirklichkeit, die nicht aus der Subjekthaftigkeit

binne die sfeer van intermenslike kontak en kommunikasie nader te omskryf (Weinrich 1980:219). Vir Bonhoeffer word die mens deur die ander bewus gehou van sy grense, en word hy/sy terselfdertyd gekonfronteer met 'n netwerk van nuwe verhoudinge. Waar so 'n verskoidenheid van wilsuitinge ontmoet, word 'n gemeenskap gebore. Die aard van die gemeenskap wat deur Bonhoeffer beskryf word as 'n kollektiewe grootheid of persoon,²⁸ word bepaal deur die wyse waarop en ook die doel waartoe individue hulle onderling aan mekaar verbind. Hierdie gemeenskap as kollektiewe persoon vertoon nie net dieselfde struktuur as die individuele persoon nie, maar bied ook die ruimte waar hy sy eie identiteit as menslike persoon, as 'n eie unieke *ek* kan ontdek (De Gruchy 1972:78). Om die invloed te beskryf wat die gemeenskap as kollektiewe persoon op die individu kan uitoefen, gebruik Bonhoeffer die konsep *objektiewe gees*. Hoewel Bonhoeffer dié begrip vir die eerste keer by Seeberg teëgekrom het, is dit een wat aanvanklik deur Hegel gebruik is (De Gruchy 1972:79). Dit illustreer hoe sy vroegste antropologiese visie 'n kombinasie van personalistiese en idealistiese insigte was (Weinrich 1980:213-214). Spesifiek binne dié ontmoetingskonteks, wat die werklikheidsbasis vir ons lewe as volwaardige persone is, bied Bonhoeffer sy unieke visie op die transendensie van God, die werklikheid van God se betrokkenheid by ons lewe (Pfeifer 1963:94).

Onder invloed van Ritschl en in aansluiting by Luther se Godsbegrip, beskryf Bonhoeffer die interpersoonlike ontmoetingsgebeure as die plek waar God se openbaring in ons lewe konkret word. Daar in die morele appel wat van die ander na ons uitgaan, kom God self in sy transendente andersheid na ons, deurbreek Hy ons selfsug en word ons in die sorgende gemeenskap met en vir die ander ingetrek.²⁹ Vir Bonhoeffer verwys die transendensie van God nie soseer na sy

des Ich entspricht" (Weinrich 1980:218).

28 Volgens Pfeifer gebruik Bonhoeffer hierdie begrip waarmee hy hom by Ritschl en Seeberg aansluit, om die mens in sy kollektiwiteit en historisiteit te beskryf. Daarmee ontloop hy die gevaar van die personalisme om die antropologie volledig tot die ek-jy-verhouding te reduceer. So 'n reduksie vermy wel die absolute individualisme van die idealisme, maar maak die ander tot skepper van die mens. Vir 'n volwaardige Christelike antropologie bly dit gevolglik onvoldoende (Pfeifer 1963:94-96. Sien ook De Gruchy 1972:77-80).

29 T.o.v. die feit dat Bonhoeffer die ander as die beliggaming van God in ons lewe sien, skryf Weinrich interessant: "Wenn Bonhoeffer die begriffliche Unbeschreibbarkeit des du nun auch unmittelbar auf Gott überträgt, erscheint auch die prinzipielle Geschiedenheit des Menschen von Gott in diesem ethischen Rahmen. Damit wird dem Menschen die Möglichkeit bestritten, Gottes sein erschliessen zu können, vielmehr wird er exklusiv der Aufgabe unterstellt, im Glauben an Gott seine absolute Forderung in Verantwortung wahrzunehmen. Diese Forderung wird durch das konkrete menschliche Du vermittelt, so dass in der Forderung des menschlichen Du eben nicht dieses menschliche Du in seiner Forderung Subjekt der Personhaftigkeit des ich ist, sondern Gott ..." (Weinrich 1980:220). Bonhoeffer self stel dit so: "Du-Charakter ist ganz eigentlich die Form unter der das göttliche erlebt wird, jedes menschliche Du trägt seinen Charakter nun durch das Göttliche" (SC: 32). Sien ook Mayer se uiteensetting van die

onaantasbare en moeiliese afstand van die mens nie. Dit het betrekking op sy vreemde en verrassende teenwoordigheid by ons in die sfeer van ons alledaagse intermenslike verkeer met mekaar.

"Gottes Transzendenz, oder besser sein *extra me*, lässt sich nicht transzendentalistisch im üblichen Sinn sondern nur personalistisch als Begegnung im mitmenschlichen Du begreifen. Noch im Gefängnis konnte Bonhoeffer sagen: "Das jenseitige ist nicht das unendliche Ferne, sondern das Nächste" (Pfeifer 1963:82; Smith 1956:104-115).

Die kerk as die liggaam van Christus was deurgaans vir Bonhoeffer dié plek waar God sy transendente wil kenbaar en sigbaar maak. Hier kry die nuwe mensheid, die ware kollektiewe persoon met sy eie objektiewe gees soos Hy dit in Christus geskep het, sy pertinente gestalte. Christus is vir Bonhoeffer die hoogste werklikheid. In Hom word die werklikheid van God se openbaring as die geheim en werklikheid van ons lewe hier op aarde ontsluit. In Hom blyk hoe nou God Homself verbind het aan ons werklikheid. Christus se plaasvervangende regverdigmaking gee aan die sosiaal-historiese werklikheid van die mens se lewe sy ware gestalte en inhoud.

Dit val op dat Bonhoeffer se personalistiese aanpak in sy vroegste werk nie onmiddellik christologies ingevul is nie. Die rede hiervoor is dat Bonhoeffer eers die dieperliggende ontologiese probleem van God se transendensie in terme van sy aards-teenwoordige betakenis wou opklaar. Gevolglik dra hy die gedagte van die ander as 'n vreemde en begrensende teenwoordigheid in my lewe, aanvanklik direk oor op God. Later word hierdie gedagte dan binne die konteks van die ekklesiologie deur die menswording van God in Christus nader verduidelik (Weinrich 1980:221). Vanuit hierdie christologiese vulling moet Bonhoeffer se personalisme, of dan sy antropologie, uiteindelik verstaan word.

In die volgende afdeling word meer breedvoerig op die christologiese inhoud van hierdie goddelike transendensie gelet. Hieruit sal blyk dat Bonhoeffer se christologiese gedagtes voortdurend aangepas is by sy persoonlike ervarings en so 'n bepaalde ontwikkeling deurloop het.³⁰ Opvallend van dié ontwikkeling was dat dit 'n toenemende verselfstandiging van die christologie t.o.v. Bonhoeffer se ekklesiologie behels het. Op hierdie ontwikkeling word nie breedvoerig ingegaan

samehang tussen Bonhoeffer se Christologie, sy ontologie en etiek (Mayer 1969:84 vv.).

30 Dembowski (1976:244) bring die drie dimensies of fases waarin Bonhoeffer se lewe en werk ontplooi is, direk in verband met die ontwikkeling in sy christologiese denke. Hy stel dit soos volg: "In drei Dimensionen müssen wir sein Leben und Werk sehen: Jesus Christus, der eine cantus firmus wird entfaltet in drei Stimmen: Jesus Christus begegnet uns in der Kirche und Gemeinde - Jesus Christus allein ist die letztbindende, der uns in die Nachfolge ruft - Jesus Christus allein begrenzt und begründet das 'Vorletzte', die Welt, in der wir, als mündige

nie; enkele sistematiese perpektiewe word uitgelig wat sal verklaar hoe Christus vir Bonhoeffer toenemend die geheim en sentrum van die werklikheid geword het. In dié verband vorm sy *Ethik* 'n hoogtepunt, gevolglik kry dit uitvoeriger aandag. Die begrip *werklikheid* vorm hierin 'n sentrale tema. Dit dui 'n uitbreiding in Bonhoeffer se begrip van die Koninkryk van God aan. Teen dié agtergrond kry die kerk vir hom nuwe betekenis en word die kriterium vir die kerk se geloofwaardige bestaan in die wêreld skerp as voorheen toegelig.

3.4 CHRISTUS AS DIE GEHEIM VAN DIE WERKLIKHEID

3.4.1 Relevante perspektiewe in die ontwikkeling van Bonhoeffer se christologiese denke³¹

Vir Bonhoeffer kan die ware aard en omvang van God se betrokkenheid by ons lewe eers werklik verstaan word vanuit sy openbaring in Christus Jesus (GS III:181). In die menswording van Christus, so sou hy aanvoer, tree God ons wêreld binne en laat geld Hy op 'n nuwe en verrassende wyse sy aanspraak oor ons ganse lewe. In Christus kry Bonhoeffer se personalisme 'n pertinente en unieke gesig. Christus word die Ander waardeur God die mens bewus maak van sy grense. Deur Hom word die mens ook gestel in die werklikheid van 'n nuwe mensheid.

"Erst durch Christus wird ihm eine neue Grenze gesetzt, die zugleich Wiederherstellung seiner Geschöpflichkeit ist" (Pfeifer 1963:116).

Die sentrale betekenis wat Christus vir Bonhoeffer het in sy begrip van God en sy werk in ons lewe, het reeds vroeg in sy teologie geblyk. Teen die tyd dat sy eerste werk verskyn het, het hy reeds 'n vroeëre opvatting van 'n trinitariese ekonomie as basis vir die indeling van die geskiedenis laat vaar. Onder invloed van Barth het die persoon en werk van Christus vir Bonhoeffer so prominent geword, dat selfs die handeling van God na Pese deur hom christologies i.p.v. pneumatologies verstaan is. Hierdie verskuiwing word gereflekteer in die grondstelling van sy dissertasie, nl. dat die kerk die bestaansvorm van Christus op aarde is: "Christus als Gemeinde existierend". Seeberg se Hegeliaanse duiding van die gemeente as woonplek van die Heilige Gees het hiermee 'n unieke christologiese inhoud gekry (Pfeifer 1963:80).

Christen, leben sollen".

31 Vir 'n vollediger beeld van die historiese ontwikkeling van Bonhoeffer se christologiese denke, sien die tweede deel van Feil se boek met die titel: "Jesus Christus als Mitte und Mittler" (Feil 1971: 137-223).

Die veranderende sosiale en historiese omstandighede en die verlammeende invloed wat dit op die kerk gehad het, het Bonhoeffer hierna telkens tot hernude refleksie oor die modus van Christus se teenwoordigheid in die wêreld gedwing. Geleidelik het dit tot hom begin deurdring dat die heerskappy van Christus nie ingebind kan word binne die ruimte van die institusionele kerk nie.

In sy voorlesings oor die wese van die kerk in 1932, waar die kerk uitdruklik in die plaasvervangende werk van Christus begrond word (WDK:40-50), is hierdie perspektief reeds daar, hoewel nog onontwikkel. Christus, so skryf hy, leef nie net in en deur die gemeente, soos in *Sanctorum Communio* sterk betoog word nie. As Heer van sy kerk staan Christus ook téénoor die gemeente. Otto Dudzus (1971:10) se kommentaar hierop was dat die Christologie aanspraak maak op 'n dominerende rol teenoor die ekklesiologie, en dat dit noodwendig gevolg moes word deur 'n voorlesing waarin die Christologie die tema is.

In sy bekende Christologie-lesings is die gedagte van Christus se omvattende en soewereine heerskappy dan ook 'n stap verder gevoer. Soos vroeër het Bonhoeffer steeds die teenwoordige gestalte van die opgestane Christus gevind in die kerk as 'n eiesoortige lewensgemeenskap. As sodanig was Hy ook die middelpunt van die menslike bestaan, die geskiedenis en die natuur.³² Alhoewel sy teenwoordige heerskappy dus op 'n unieke manier gekonsentreer is in die kerk as sy liggaam, strek dit hom uit oor alle fasette van ons lewe (GS III:167-242). Dat Bonhoeffer Christus se heerskappy nou meer inklusief verstaan het, word duidelik uit die verskuiwing wat sy begrip van die uitdrukking "*Christus in die hemel*" ondergaan het. Waar sy siening hieroor vroeër in spanning gestaan het met sy opvatting oor Christus se werk in die gemeente (GS III:47), word dit in sy Christologielesings 'n begrip om die heerskappy van Christus oor altwee dié sfere, d.w.s. oor die ganse werklikheid, aan te dui (C:180-181).

Tydens die periode van die kerkstryd het hierdie belydenis as toetssteen vir die waaragtigheid van die kerk se getuienis gegeld. Die kerk was in hierdie kritieke periode van sy bestaan vir Bonhoeffer steeds 'n doel in sigself - die konkrete plek

32 "Gerade der 2. Abschnitt (van die Christologie-lesing) macht deutlich, dass Bonhoeffer eine Ausweitung der Christologie über die Ekklesiologie hinaus versucht ... Entscheidend ist der Abschnitt über Christus als Mitte der menschlichen Existenz. Hier werden alle Aussagen über die Bedeutung der Grenze, die das Ich durch das Du findet, die früher in SC auf dem Umweg über die Gemeinde und den Bruder in Christus den einzelnen durch Christus bestimmt sein liessen, von dieser Vermittlung gelöst und unmittelbar auf Christus bezogen. Christus ist die Mitte meiner Existenz, weil er die ursprüngliche Grenze des Menschen wieder herstellt ... Was in der Christologie-Vorlesung deutlicher wird als früher, ist, dass die Christologie von der Ekklesiologie zu unterscheiden ist, weil sie umfassendere Aussagen beinhaltet und die Ekklesiologie erst begründet" (Pfeifer 1963:119-120).

waar Christus teenwoordig is as Woord, Sakrament en Gemeenskap. Dit was egter ook die middel waardeur God sy alleenheerskappy in die wêreld en teenoor alle menslike ideologieë laat verkondig en bely het (De Gruchy 1972:152). Die kern van die sg. christologiese probleem setel vir Bonhoeffer in die verhouding tussen Christus en die wêreld.

Hierdie probleem fokus nie in die eerste plek, soos by die klassieke tradisie, op die verhouding tussen Christus en God of die verhouding tussen Christus en die kerk nie. By Bonhoeffer vorm die verhouding tussen Christus en die wêreld die sentrale probleem van die christologie.

"He (Bonhoeffer) has located the central Christological problem not in the relationship of God to Jesus nor of Jesus to the church, but in the manner in which Jesus is in the world for others" (Phillips 1967:83).

Hoe belangrik hierdie aspek van die christologiese probleem vir Bonhoeffer was, word die duidelikste in die tyd van die weerstand. Sy ervarings het hom sterker as ooit oortuig van die konkrete en wêreldomvattende karakter van Christus se heerskappy op aarde. Om hieraan uitdrukking te gee, gebruik hy in dié tyd die term *realiteit* of *werklikheid*. Hoewel die term reeds na sy terugkeer uit die VSA as 'n aanduiding van die universele betekenis van die openbaring gebruik is, kry dit in sy *Ethik* 'n sentrale plek in sy teologie. In plaas van te praat van God se *koninkryk* verkies Bonhoeffer nou die begrip *werklikheid*. Daarmee laat hy nie die gedagte van God se koninkryk vaar nie. Met die term *werklikheid* wil hy egter sterker as vroeër die konkrete, aktuele betekenis van God se koninkryk vir ons lewe benadruk. Christus is hierby onmisbaar.

3.4.2 Die etiese konteks van Bonhoeffer se ontologie: die sentrale betekenis van die regverdigmaking

Bonhoeffer se begrip van die werklikheid moet verstaan word teen die agtergrond van sy etiese besinning. Hierdie verbondenheid aan die etiese kenmerk Bonhoeffer se ontologiese nadenke en maak dit uniek (Ott 1966: 151-152).³³ Dit bring mee

33 Ott (1966: 150-158) wys daarop dat, terwyl dit eie is aan Bonhoeffer se manier van dink, dit tog verbasend bly om te sien hoe sy ontologiese gedagtes binne 'n etiese konteks ontwikkel word. Soos hy dit stel: "In der Frage der Ethik, in der verantwortlichen Existenz, im Raum der existentiellen Frage: 'Was soll ich tun?' dämmert so für Bonhoeffer die Erkenntnis auf: dass Gott die eigentliche und letzte Wirklichkeit in allen Wirklichkeiten ist, das in Christus alle geschaffenen Dinge sind und Er in ihnen allen" (152). Wat dit betref, so voer Ott aan, is die teologiese vraag na die werklikheid die noodsaaklike keersy van die kerk se worsteling om die geloofwaardige uitdra van die evangelie. Wie dit verwaarloos, verrai dat hy nie erns maak met die geloofwaardigheid van die evangelie nie: "Das Grund-Problem 'Wirklichkeit' ist im theologischen Raum identisch mit der Problem der Glaubwürdigkeit, der glaubwürdigen Artikulation, des Evangeliums" (279).

dat sy peiling van die dieper grondslae van ons lewe en van die geskiedenis nie teoreties of spekulatief bly nie. Dit is deurgaans daarop gemik om die mens, meer bepaald die christen, en die kerk te help om die werklik goeie op aarde te ontdek, sy lewe daarvolgens in te rig en so sy verantwoordelikheid t.o.v. die probleme van sy tyd en die toekoms geloofwaardig na te kom.

Bonhoeffer het sy unieke begrip van die werklikheid spesifiek begin ontwikkel binne die konteks van sy soeke na egte verantwoordelike optrede wat kongruent is met die goeie. Hy verwerp enige opvatting wat by die bestaande, die empiries-waarneembare, as maatstaf vir 'n sinvolle menslike lewe aansluit (E:9; Ott 1966:153; Feil 1971:86). Om die werklikheid van die lewe en die wêreld op 'n positivistiese wyse bloot in die bestaande te soek, mis die doel van die mens se lewe en ook die diepste geheim van wat werklik is. So 'n abstraksie van die werklikheid gaan aan die volheid daarvan verby (Ott 1966:154). Wat nodig is, is dat ons naas die bestaande, ook rekening moet hou met die werklikheid van God in die wêreld. Trouens, vir Bonhoeffer kan die empiriese werklikheid nooit los van God se werklikheid bestaan of begryp word nie. Dit is ingebed in 'die gans Andere' en dit word gedra deur die finale werklikheid wat God self is (E:2). Daaraan ontleen dit sy bestaansreg. Daardeur word dit werklik wat dit moet wees.

Om te peil waarin dit bestaan of hoe dit gebeur, moet sekere misverstande eers uit die weg geruim word. Vireers verwys die uitspraak dat God die finale werklikheid is nie na 'n idee waardeur die bestaande wêreld gesublimeer word nie. Dit dui ook nie op die religieuse afronding van een of ander profane wêreldbeeld nie; intendeel, dit is 'n geloofsbelydenis wat gegrond is op die openbaring van God self. Die aanname dat God die finale werklikheid is, berus dus op wat Hy van Homself betoon. Dit kan op geen ander manier as in die geloof verstaan word nie. Spesifiek vir die Christelike geloof word hierdie openbaring van God, sy selfbetuiging aan die wêreld, as finale werklikheid net op een plek sigbaar, nl. in die lewe en werk van Jesus Christus. Hy stel ons voor die beslissende vraag na die werklikheid waaruit ons wil leef (E:2-3).³⁴

34 In 'n stuk wat o.a. die etiese konteks vir sy werklikheidsdenke belig, wys Bonhoeffer daarop hoe die onmiddellike kennis van God se openbaring in Christus deurslaggewend is vir ons kennis van en omgang met die totale werklikheid: "Nur sofern die letzte Wirklichkeit Offenbarung, das heisst Selbstzeugnis des lebendigen Gottes ist, ist ihr Anspruch erfüllt. Dann aber fällt an dem Verhältnis zu ihr die Entscheidung über das Lebensganze. Ihr Erkenntnis ist nicht nur ein stufenweises Fortschreiten zur Entdeckung innerer tieferen Wirklichkeiten, sondern diese Erkenntnis ist der Wendepunkt und Angelpunkt aller Wirklichkeitserkenntnis überhaupt ... Da aber Gott als letzte Wirklichkeit kein anderer ist als der, der sich selbst bekundet, bezeugt, offenbart, also als Gott in Jesus Christus, so kann die Frage nach dem Guten nur in Christus ihre Antwort finden. Der Ursprung der christlichen Ethik ist nicht die Wirklichkeit des eigenen

Deur sy openbaring in Christus word dit duidelik dat die werklikheid van God nie bokant of naas ons aardse lewe bestaan nie (Hohmann 1985:17). Christus se lewe en werk toon dat die transendensie van God inderdaad 'n transendensie *pro me* is, 'n positiewe toegekeerdheid tot die mens waardeur God sy wese op 'n baie sigbare, konkrete wyse in ons wêreld kom vergestalt het in die lewe van een mens (Smith 1956: 104-115).³⁵ Om dié rede meen Bonhoeffer dat Christus nie in die eerste plek as 'n verteenwoordiger van een of ander abstrakte en verhewe idee aangaande God gesien moet word nie (E:10; Feil 1971:96). Wat Jesus gesê en gedoen het, was nie die uitdrukking van 'n abstrakte etiese sisteem wat hier en nou en ook vir alle tye moes geld nie. Anders as 'n filosoof op soek na die algemeengeldende of 'n etikus wat teoreties op soek is na die ewig goeie om dit aan mense voor te hou, was Jesus in die eerste plek 'n gewone mens soos ons. As gewone mens was dit by hom prioriteit om mense op 'n onbevooroordeelde wyse in hulle konkrete nood te ontmoet en by te staan. Hy het geleef, gepreek en opgetree om sy naaste te help om as 'n ware mens voor God te leef (E:56). So het Hy die goeie beliggaam, God se ware gesig geopenbaar en enige opvatting wat God bloot as 'n idee verstaan, deurbreek.³⁶

Met die geboorte van Jesus het niemand minder nie as die almagtige God self na ons toe gekom. Trouens, in die menswording van Christus het God self vlees en bloed geword. Hy het ons wêreld en geskiedenis op 'n unieke wyse betree. Deur Jesus se konkrete lewe waarin Hy hom ontfermend op ander gerig het, het God homself betoon en sy heilswil aan ons bekend gemaak. Vir Bonhoeffer bestaan hierdie heilswil daarin dat God die mensheid nie aan homself oorgelaat het nie, maar uit sy verlorenheid kom red en met Homself versoen het.³⁷ Hierdie

Ich, nicht die Wirklichkeit der Welt, aber auch nicht die Wirklichkeit der Normen und Werte, sondern die Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus" (E: 3).

35 In 'n baie belangrike artikel oor die belang van die regverdigmaking vir die struktuur van Bonhoeffer se teologie toon Pfeifer (1972: 177-201) aan dat Bonhoeffer deurentyd die *pro me* van God as sy konkrete en aktuele teenwoordigheid ("Diesseitigkeit") verstaan het. Lg. lê opgesluit in die wese van die openbaring wat volgens Bonhoeffer nie 'n ontmoeting met die ewige onbereikbare God is nie. Dit wys eerder heen na 'n ontmoeting met God wat in die wêreld met ons handel. Die invloed van Ritschl wat 'n syn van God an sich, d.w.s. los van sy handeling ontken het, blyk hier. Met die hulp van Barth sou Bonhoeffer hierdie handeling van God as sy openbaring verstaan. Dit bring mee dat hy 'n groot aksent plaas op die teenwoordigheid van Christus hier en nou en gevolglik ook groot waarde heg aan die historisiteit van Jesus (186-187).

36 "Bonhoeffer hält mit einer eindringlichen Beharrlichkeit an der Menschwerdung Gottes in der Geschichte fest, um hierdurch die Auffassung von Gott als einer Idee zu vermeiden" (Feil 1971: 97).

37 Die gedagte dat God as laaste werklikheid versoenend betrokke is by ons werklikheid word treffend deur Ott uitgedruk. Hy praat van 'n "tragende, annehmende, versöhnende" In-Sein Gottes respektive Jesu Christi in der Welt", en lig dit soos volg toe: "Wenn von Gott als der letzte Wirklichkeit die Rede ist, ... so ist damit nicht etwa bloss gemeint: dass Gott der in einem letzten und absoluten Sinne Wirkliche sei jenseits dieser uns bekannten Wirklichkeit.

versoenende reddingsaksie van God was 'n daad van regverdigmaking waarin God deur die menswording van Christus die mens aanneem, deur sy kruisdood die mens vergewe en vrymaak van skuld en deur sy opstanding die mens herskep (E:43-50,110). Uiteindelik is dit die sleutelgebeure in terme waarvan ons God se openbaring, sy werklikheid, moet dui. Die openbaring van God moet vanuit die regverdigmaking, en nie omgekeerd nie, verstaan en aangedui word (Pfeifer 1982:186).

Omdat die regverdigmakende handeling van God in Jesus Christus daarop gerig is om die menslike lewe te herskep, vorm hierdie ingreep van Hom ook die mees oorspronklike dimensie van die werklikheid van die wêreld en ons lewe (E:194). Daaruit word duidelik dat die menslike lewe alleen voor God betekenisvol kan wees en dat dit dus in sigself begrens is. Die mens kan homself nie red of die goeie realiseer nie. Daarvoor is hy aangewys op die werklikheid van God wat hom tegemoetree en sonder verdienste deur Christus se soendood regverdig.³⁸ So is Christus die geheim van die werklikheid. In Hom kry die werklikheid nie net 'n personale karakter nie, maar word dit omvorm tot 'n christokratiese geheel waarin God se medelye met die wêreld en ons deelname daaraan van deurslaggewende belang is (Moltmann, 1959:50,57; E:202). In die woorde van Bonhoeffer self:

"Die Gestalt Jesu Christi gewinnt Gestalt im Menschen. Der Mensch gewinnt keine eigene, selbständige Gestalt, sondern was ihm Gestalt gibt und in der neuen Gestalt erhält ist immer nur die Gestalt Jesu Christi selbst" (E: 53-54).

So kry alles wat bestaan, eers deur Christus ware betekenis. Sonder Hom vervaag alles tot abstraksie (E:2,9; Feil 1971:90-99). Buite Hom mis die mens die diepste werklikhede van sy aardse lewe. Trouens, net Christus verlos ons van valse omgang met die werklikheid. Hy alleen voer ons tot 'n egte, sinvolle aardse lewe. As die enigste ware mens maak hy die werklikheid reël en lei Hy ons na ons bestemming. Hy is, in Bonhoeffer se woorde, die grond van alle menslike werklikheid.

Bonhoeffer: Denken ist in keiner Weise 'hinterweltlerisch'. Vielmehr ist jene Aussage strikte ontologisch zu verstehen: Gott als der Letztwirkliche ist die eigentliche Wirklichkeit in dieser uns bekannte Wirklichkeit der Welt. Und dies wiederum ist nicht pantheistisch zu verstehen, sondern im Sinne der Versöhnung" (Ott 1966: 152-153).

38 In aansluiting by Lehmann wys Pfeifer baie interessant daarop dat Bonhoeffer se *Ethik*, soos sy ganse teologie, alleen verstaanbaar is wanneer dit as 'n nuwe interpretasie van die regverdigingsleer gesien word. Die bekendste grondbegrippe in die *Ethik* soos o.a. "Gleichgestaltung", "Stellvertretung", "Wegbereitung" en "Ergebung" dui almal op aktiwiteite van die mens wat nie steun op die wil van die handelende persoon nie. Dis gegrond in iets buite en groter as die mens. Bonhoeffer se latere kritiek op sy eie boek *Nachfolge* hang hiermee saam. Die begrip herinner te veel aan die selfaktiwiteit van die mens (1972: 178).

"Christus hebt die menschliche Wirklichkeit nicht auf zugunsten einer Idee, die Verwirklichung gegen alles Wirkliche forderte, sondern Christus setzt die Wirklichkeit gerade inkraft, er bejaht sie, ja er selbst ist ja die wirkliche Mensch und so der Grund aller menschlichen Wirklichkeit (E:57) ... Christus war nicht wesentlich Lehrer, Gesetzgeber, sondern Mensch, wirklicher Mensch wie wir. Er will darum auch nicht dass wir in erster Linie Schüler, Vertreter und Verfechter einer bestimmten Lehre seien, sondern Menschen, wirkliche Menschen vor Gott" (E:56).

Dis dus duidelik dat Christus vir Bonhoeffer nie net die sleutel bied om die werklikheid, wese en handeling van God te verstaan nie; Hy bied ook die sleutel tot die werklikheid van ons eie lewe soos dit op aarde ontplooi. Sy naam dui die plek aan waar die vraag na die werklikheid van God en die werklikheid van die wêreld tegelykertyd beantwoord word (E:9).³⁹ Hoe dit gebeur en hoe Bonhoeffer daarmee 'n oeroue en hoogs omstrede dualistiese visie op die werklikheid deurbreek, is die tema van die volgende afdeling.

3.4.3 Die eenheid van God en die wêreld in Christus: die werklikheid as die ontslotenheid van 'n geskiedenis

Een van die belangrikste temas van Bonhoeffer se *Ethik* is die korrelatiewe⁴⁰ en eiesoortige eenheid wat Christus deur sy soendood tussen God en die wêreld gebring het. Deur Christus, so spel Bonhoeffer dit herhaaldelik uit (E:9-10,13-14,21-22,25-26,40,194,210) word die werklikhede van God en die wêreld so aan mekaar verbind dat die een uiteindelik nie sonder die ander geken of ervaar kan word nie. Prakties beteken dit dat daar los van die wêreld geen sprake is van egte christenskap nie, en dat 'n egte wêreldlike bestaan buite Christus onmoontlik is. Wie Christus as die openbaarmaker van die Goddelike werklikheid bely, verbind hom gelyktydig aan die werklikheid van God sowel as die werklikheid van die wêreld. In Christus vind die mens God en die wêreld met mekaar versoen.

Op grond hiervan is die christen nie 'n verskeurde mens wat heeltyd in konflik met homself leef nie. Soos Christus die werklikhede van God en die wêreld met mekaar versoen en tot 'n geheel saamgevoeg het, is die mens wat in dié werklikheid leef

39 Oor hoe Christus sowel die werklikheid van God as dié van die wêreld aan ons onthul, skryf Moltmann baie mooi: "... die Offenbarung Jesu Christi ist nicht allein Offenbarung von Gott, seinem Wesen und seinem Handeln, sondern ist darin und damit zugleich Offenbarung der Weltwirklichkeit. Die Offenbarung Christi ist die Aufdeckung der Wirklichkeit des Menschen coram Deo, des gerichteten und versöhnten Menschen. Die Inkarnation sagt nicht nur die einzigartige Tat Gottes aus, sondern erschliesst zugleich die volle und wahre Wirklichkeit der Welt, die in dieser Tat angenommen und verwandelt wird" (Moltmann 1959: 45).

40 Die tipering van Bonhoeffer se unieke verstaan van die werklikheid as korrelatief en relasioneel is afkomstig van Martin Hohmann. In sy eie woorde: "Er (Bonhoeffer) dachte die eine Welt, in der Gott, Christus, Mensch und Schöpfung aufeinander bezogen waren" (Hohmann 1985: 13).

ook onverdeeld en heel. Sy wêreldlikheid skei hom nie van Christus nie, net so min as wat sy christelikheid hom van die wêreld vervreem. Terwyl hy volkome aan Christus behoort, leef hy ook volledig en voluit in die wêreld (E:18). Dit is die uitnodiging wat Christus aan mense rig.

"Die Wirklichkeit Gottes erschliesst sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor ... Es geht also darum, an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus heute teilzuhaben und das so, dass ich die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nicht ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre" (E:10-11).

Bonhoeffer het met hierdie korrelatiewe eenheidsvisie die grootste deel van die tradisionele christelik-etiese denke teëgespreek. Die tradisionele siening word gekenmerk deur die dualistiese aard van die denke. Hiervolgens is die werklikheid in twee gedeeltes: daar is die goddelike en die wêreldlike, die bonatuurlike en die natuurlike, die heilige en die profane. Binne hierdie skema van denke is die onderskeie dele nie alleen as prinsipieel verskillend gesien nie. Hulle is ook ruimtelik van mekaar geskei. Die groot vraag van die vroegste etiese nadenke was om die regte verhouding tussen hierdie onderskeie teenoorstaande dele te vind (E:11). In dié verband onderskei Bonhoeffer verskillende oplossings.

As eerste hoogtepunt van hierdie soort denke noem hy die Middeleeuse Hoogskolastiek waar die ryk van die natuurlike aan die ryk van die genade onderwerp is. Van groter belang vir sy tyd was egter die bedenklike wyse waarop die sg. Pseudolutheranisme⁴¹ die natuurlike ordeninge van familie, volk en ras geskei het van Christus en die eiewetlikheid daarvan ten koste van sy alleenheerskappy geproklameer het.

In albei gevalle word die saak van Christus volgens Bonhoeffer ingekort en beperk tot 'n deelgebied binne 'n groter werklikheid wat op ander maniere as deur Christus bereik kan word. Meer nog: waar hierdie dualiteit volgehou word, lei dit tot twee verskillende bestaansvorme: die sg. geestelike en wêreldlike. In die geskiedenis het hierdie bestaansvorme volgens Bonhoeffer hulle klassieke uitdrukking gevind in die middeleeuse monnikdom en die meer moderne kultuurprotestantisme. Hierdie skeiding van Christus en die wêreld lei uiteindelik tot net twee lewensmoontlikhede: Christus sonder die wêreld of die wêreld sonder

41 Bonhoeffer beskou Pseudolutheranisme as 'n onegte vorm van Luther se leer. Dit is deur prominente teoloë soos Elert en Althaus voorgestaan en gepromoveer. Teenoor Barmen wou dit die mens oriënteer aan sekere skeppingsordeninge wat los van Christus 'n eie goddelike appel en aanspraak besit (E: 11).

Christus. In enige van dié moontlikhede bedrieg die mens homself, of hy raak verskeurd omdat hy in albei ruimtes tegelyk wil leef (E:12-13).

Vir Bonhoeffer weerspreek hierdie dualistiese kyk op die werklikheid die Bybelse en Reformatoriese denke daaroor. Vir Ig. bestaan daar nie twee werklikhede nie, maar net een. Dit is die werklikheid van God wat deur Christus openbaar word as 'n werklikheid wat ons lewe en die wêreld in sy totaliteit omvat en dra.⁴² Los van die openbaringswerklikheid in Christus het die wêreld, ja selfs die bose wêreld (E:22), geen onafhanklike status of werklikheidsgehalte nie. Alleen in Hom word die wesenlike van ons menslike bestaan, dit wat die egte werklikheid daarvan uitmaak, onthul (Pfeifer 1972: 193). Dis trouens 'n verloëning van God se openbaring in Christus om christelik te wil wees en die wêreld te verag, of wêreldlik te wees sonder om dit in die lig van Christus te verstaan. In hierdie uitsluitlik teologiese duiding van die werklikheid waarin die lewe van die mens in sy totaliteit op God aangewys word, kry die begrip *werklikheid* 'n unieke betekenis (Feil 1971:86-87, Pfeifer 1972:193).

"Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbargewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit. An Christus teilhabend stehen wir zugleich in der Gotteswirklichkeit und in der Weltwirklichkeit. Die Wirklichkeit Christi fasst die Wirklichkeit der Welt in sich ... Es gibt daher nicht zwei Räume, sondern nur den einen Raum der Christuswirklichkeit, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind" (E:13-14).

Die noue verbondenheid wat Christus tussen God en die wêreld gebring het, moet nader omskryf word. Vir Bonhoeffer is dit nie 'n statiese eenheid waarin die een so geïdentifiseer word met die ander dat dit ten koste van hulle onderskeie selfstandigheid is nie.⁴³ God se teenwoordigwording deur Christus beteken bv. nie

42 Moltmann voer die omvattende aard van God se bemoeienis met die wêreld terug na die feit dat Hy nie net die versoenende God is nie, maar ook die oorspronklike Skepper van alles. "Weil der Versöhner der Schöpfer ist, darum hat die Versöhnung kosmische Weite, darum ist in Christus die ganze Wirklichkeit der Welt umgriffen, angenommen und in ihr letzten Wahrheit offenbar gemacht" (1959: 49).

43 Uit Bonhoeffer se uiteensetting van die sg. dualistiese ruimtedenke word dit duidelik dat die band wat Christus tussen God en wêreld gestig het, hier nie noodwendig ontken word nie. Gevolglik geniet die moontlike eenheid wat daar tussen die sferes kan bestaan in dié skema van denke ook groot aandag. Omdat die oorspronklike eenheid van God en wêreld in Christus egter geïgnoreer en die prinsipiële en ruimtelike geskeidenheid van beide werklikhede die vertrekpunt bly, kom die gesogte eenheid eers agterna tot stand. So word dit kunsmatig en gedwonge. In plaas daarvan dat die sakrale en die profane met mekaar versoen word, word die een in die ander opgetrek en bly 'n statiese teenoorgesteldheid gehandhaaf (E: 15). Boonop is hierdie statiese ruimtedenke wetties. Waar die wêreld verselfstandig en sy versoening in Christus geïgnoreer word, kom dit te staan onder die oproep om christelik te word. Dieselfde gebeur waar die Christelike as selfstandige terrein poneer word: "... dort verweigert man der Welt die Gemeinschaft die Gott in Jesus Christus mit ihr eingegangen ist. Ein christliches Gesetz, das das Gesetz der Welt verurteilt, wird hier aufgerichtet und gegen die Welt, die Gott mit sich

dat Hy op 'n panteïstiese wyse opgelos word in en gelykgeskakel word met die wêreld nie. En, die wêreld se aards-historiese gestalte word nie opgehef deur hierdie handeling van God nie (Moltmann 1959:46-47).

Dis wel so dat Christus God se koninkryk bring en dat Hy God se wil deurvoer. In hom verrys 'n nuwe mensheid. Iets van God self kry deur Christus se werk gestalte in die mens. Tog geskied dit nie ten koste van die natuurlike en menslike in ons lewe nie. Die mens word nie God nie; intendeel, omdat God mens geword het, word die mens in Hom al meer mens. Wat eie is aan die mens, word omvorm (E:54). Daarom maak God in sy omgang met die mensdom ruimte vir die voorlopigheid, wisselvalligheid en veelkleurigheid van ons lewe. Hy neem ook tyd om dit tot sy bestemming te voer. Moltmann (1959:46) stel dit so: God gaan met die wêreld 'n eie geskiedenis binne.

God se handeling met die wêreld is dus nie 'n eenmalige daad van vergifnis nie. God gaan met sy skepping onderweg om dit mettertyd volledig onder sy heerskappy, d.w.s. sy aanspraak wat reeds in Christus geld, te stel. Hierdie begeleiding neem die vorm aan van 'n historiese lewensgang waarin Christus deur sy Woord en Gees die mens inroep onder die heerskappy van God (E:202 vv.). Om die rede moet Christus se regverdigmaking gesien word as 'n proses, 'n soort beweging waarin die gebroke skepping aangeneem en herstel word tot dit sy oorspronklike doel bereik (Pfeifer 1972: 194). Hier verbind Bonhoeffer sy leer van die inkarnasie met die gedagte van die herstel van alle dinge (*anakephaleiosis, recapitulatio*) soos ons daarvan lees in Efes.1:10.

Later, toe Bonhoeffer in die tronk oor die ineenstorting van die Duitse samelewing gereflekteer het, was dié gedagte vir hom baie troosvol (WE:124 vv.). In elk geval, hierdie perspektief van die prosesmatige herstel van alles as uitdrukking van God se unieke geskiedenis met die wêreld, vertolk die diepste betekenis van Bonhoeffer se werklikheidsbegrip. Die werklikheid is vir hom die ontsluiting van 'n geskiedenis waarvan Christus die begin en die einde is. Omdat Christus die *eschaton*, die grond en doel van die geskiedenis is, word die werklikheid as 'n geheel in Hom openbaar en bestaan die moontlikheid dat dit histories tot sy eindbestemming gebring kan word. Ott (1966:157) wys daarop dat alhoewel die eskatologie by Bonhoeffer meesal op die agtergrond is, dit nie wegval nie. Dit is veral belangrik as 'n mens sy latere nie-religieuse interpretasie van die evangelie wil verstaan.

"Das Weltliche, Natürliche, Vernünftige und Profane wird immer schon in 'der Bewegung' des Angenommenseins und Angenommenwerdens von Gott in Christus gesehen. Dieser Gedanke der "Bewegung" weist daraufhin, dass Bonhoeffers Wirklichkeitsbegriff nicht einen statischen Seinsordo, sondern die Erschlossenheit der Wirklichkeit als Geschichte intendiert" (Moltmann 1959:48).⁴⁴

Om uitdrukking te gee aan die werklikheid as 'n historiese geheel wat in Christus ontsluit word, en met behoud van sy natuurlike karakter tot sy bestemming gevoer word, maak Bonhoeffer dus 'n belangrike onderskeiding. In plaas van die goddelike werklikheid as 'n selfstandige ruimte teenoor die aardse werklikheid te stel, word albei gesien as een werklikheid wat in Christus bestaan as 'n *laaste* en 'n *voorlaaste* dimensie daarvan. Die goddelike en die aardse staan kwalitatief en histories met mekaar in verband.

Met dié onderskeiding sluit Bonhoeffer aan by die basiese gedagtegang van Chalcedon waar die unieke verhouding tussen God en die wêreld uitgedruk is met die formule: *onvermengd en onveranderd, ongedeeld en ongeskeie*. In aansluiting by die onderskeie fases in Christus se lewe: sy vleeswording, kruisiging en liggaamlike opstanding, maak Bonhoeffer nie meer van ruimtelike kategorieë gebruik om hierdie verhouding verstaanbaar te maak nie. Hy val terug op historiese kategorieë - "*Räumlicher 'Dualismus' wird von zeitlicher Differenzierung abgelöst*" (Burtneiss 1983:178).⁴⁵

Hierdie werklikheidsiening is deur Hohmann (1985:16) getipeer as die korrelasie

44 Moltmann (1959: 50) is reg wanneer hy daarop wys dat, terwyl Bonhoeffer self nie uitdruklik die term geskiedenis gebruik om sy werklikheidsbegrip uit te spel nie, hy dit voordurend impliseer. So skryf Bonhoeffer bv.: "Es gehört nun zum wirklichen Begriff des Weltlichen, dass es immer schon in der Bewegung des Angenommenseins und Angenommenwerdens von Gott in Christus gesehen wird ... nur von dieser Mitte her und auf dieser Mitte hin geht die Bewegung der Geschichte" (E: 14). Waar hy skryf oor hoe Christus in die mens se lewe gestalte wil kry, merk hy op: "Das Verlangen des Menschgewordenen in allen Menschen Gestalt zu gewinnen, bleibt bis zur Stunde ungestillt" (E: 54). In sy bespreking van die laaste en die voorlaaste dinge word die historiese weer geïmpliseer: "Das Leben erkennt sich ausgespannt und gehalten von Ewigkeit zum andern ..." (E:108). In dieselfde verband vra hy, "... ob das Wort, das Evangelium, in die Zeit hinein ausgedehnt werden kann..", en maak hy die opmerking: "Es muss ein Weg gegangen sein, es musste die ganze Länge des Weges der vorletzten Dinge durchgeschritten sein ..." (E: 113).

45 Burtneiss (1983:178-179) sien hierin 'n herinterpretasie van die "*Finitum capax infiniti*"-formule. "*Finitum capax infiniti*: das ist eine räumlich begriffene philosophische Formulierung. Aber in Bonhoeffers Händen wird sie zu einer theologischen Formulierung, die zur Differenzierung zwischen Gott und Welt, die räumlich untrennbar sind, zeitliche Kategorien verlangt". Hy noem verder verskillende voorbeelde om hierdie verskuiwing in Bonhoeffer se denke aan te toon. Die duidelikste is die vervanging van die begrippepaar natuurlik-bonatuurlik deur natuurlik-onnatuurlik. Dit lê ook in die vervanging van skeppingsordeninge deur onderhoudings-ordeninge en later die begrip *mandate*. Selfs in die begrip "*Gestaltung*" kom dit uit.

van die laaste met die voorlaaste.⁴⁶ Dit het Bonhoeffer in staat gestel om in 'n tyd van groot verval en onsekerheid oor die toekoms van Duitsland vernuwend na te dink oor die aard van God se teenwoordigheid in so 'n wêreld en die verantwoordelikhede wat dit meebring. Vir Bonhoeffer het God se teenwoordigheid binne so 'n siening beteken dat Hy nie verbygaan aan die konkrete en selfs gebroke werklikheid van die lewe nie. Trouens, midde in die natuurlike ordeninge van ons lewe as 'n voorlaaste gegewe, laat God sy aanspraak op ons lewe geld, en maak Hy sy regverdigmaking 'n laaste allesvernuwende werklikheid. Ernst Wolf (1963: 17-31) skryf in 'n belangrike artikel⁴⁷ oor hierdie denkmodel dat die voorlaaste 'n relatiewe regverdiging beskryf van diegene wat in konkrete gestalte bestaan.

Die erns van God met die natuurlike aard van die werklikheid blyk in sy betrokkenheid, maar ook daarin dat God ruimte laat vir die gebrokenheid daarvan. Hy laat tyd toe vir sy skepping om te word wat dit in Hom moet wees. Hy berei selfs 'n weg voor waarlangs Hy die dikwels ontwrigte en onvolkome werklikheid onder sy heerskappy kan stel: *"Es gibt ein Zeit des Zulassens, Wartens, Vorbereitens Gottes und es gibt eine letzte Zeit, die das Vorletzte richtet und abbricht"* (E:113).⁴⁸

Presies om dié rede is die eenheid tussen God en sy wêreld, alhoewel dit reeds in

46 In 'n kort evaluering van Bonhoeffer se werklikheidsmodel in terme van 'n historiese korrelasie tussen die laaste en die voorlaaste, wys Hohmann (1985:16-23) eers op die voordeel daarvan. Dit beklemtoon God se betrokkenheid by ons totale lewe. Dus nie net in grenssituasies waar ons swak en hulpeloos is nie, maar ook in die sentrum van ons lewe waar ons mondig, kompetent en krities is, wil God by ons wees. Die ontmoeting van God in hierdie omstandigheid is, so stel Hohmann dit: "... die spezielle Frontstellung Bonhoeffers innerhalb seiner Korrelation vom Letzten zum Vorletzten" (18). Dit verklaar ook waarom Bonhoeffer nie veel aandag gee aan die teodiseeprobleem nie. "Gott gerät nicht in Raumproblem wie beim Theodizeeproblem, sofern es in Vorstellungen des Raumes entwickelt wird. Aus der Sicht der Korrelation Letztes - Vorletztes bleibt Auschwitz zwar ein 'Meilenstein der Unmenschlichkeit' auf dem Wege der Menschheit, wird aber nicht zum 'Raum' des Todes Gottes und zur Endstation einer 'mündigen Welt'" (19). Die swakheid van hierdie model, so voer Hohmann aan, lê in 'n gebrekkige en eensydige ontologie. "Eine rein christologische Ontologie wird heute hinterfragt ... Es genügt eben nicht ... Gott nur in Christus Wirklichkeit zuzueigen ... Die Theologie muss sich auch den ontologischen Fragen stellen, wie in heutigen Denkfiguren Gott aussagbar ist" (17).

47 Wolf wys daarop dat alhoewel die terme laaste - voorlaaste eers taamlik laat in Bonhoeffer se geskifte opduik, die probleem en by geleentheid selfs die terme vroeg reeds aanwesig is. As begrippepaar dien dit tot: "... näheren Bestimmung der formalen Struktur der Zuordnung innerweltliche Handelns zu seinem in Christi stellvertretendem Handeln gesetzten Wirklichkeitsgrund oder der Korrespondenz zwischen echter Weltlichkeit und Herrschaft des Gekreuzigten" (1963: 17).

48 Hier word duidelik dat God se ingaan in ons werklikheid nie 'n identifisering daarmee beteken nie. As twee histories gekwalifiseerde dimensies van een geskiedenis wat gerig is op die eschaton, staan God en die wêreld polemies tot mekaar. Die beskrywing van die verhouding tussen God en die wêreld as 'n polemiese eenheid, vertolk volgens Bonhoeffer die ware bedoeling van Luther se tweerykeleer (E: 16).

Christus 'n werklikheid is, nog verborge en alleen in die geloof kenbaar (Moltmann 1959: 50).

Dit is die groot vraag waarmee Bonhoeffer in die tyd van die weerstand en daarna in die tronk geworstel het: Wat is die presiese modus van God se teenwoordigheid in ons werklikheid en hoe ken ons dit? Hoe kry die werklikheid van God in Jesus Christus daadwerklik gestalte in die alledaagse realiteite van ons lewe en hoe kry ek daaraan deel? Hoe lê die laaste beslag op die voorlaaste? Hoe laat dit, veral met die oog op 'n nuwe toekoms, sy aanspraak t.o.v. die voorlaaste geld en watter implikasies bring dit mee vir die lewe van die christen en die kerk? Dis spesifiek binne die konteks van hierdie vrae dat Bonhoeffer, veral in die later fase van sy lewe, nuut moes kyk na die rol en betekenis van die kerk. Die kriterium vir die geloofwaardigheid van die kerk se getuigenis in die samelewing word in hierdie fase die skerpste geartikuleer.

3.5 DIE KERK AS DIE GESTALTE VAN CHRISTUS

3.5.1 Die aanwysbaarheid van God se openbaring in die kerk

Hierbo is verduidelik dat Bonhoeffer die sin van menslike lewe op aarde vind in die unieke wyse waarop God Homself in Christus aan ons geopenbaar het. In Christus tree God self as 'n genadige Vader en 'n regverdigmakende Heer ons gewone lewe binne en herstel Hy dit in ooreenstemming met sy oorspronklike doel. Daarin is die openbaring van God 'n konkrete en kontingente gebeure wat ons lewe raak en daaraan 'n bepaalde vorm gee (Feil 1971:103-104).

Omdat God se openbaring so deel van die gewone lewe is, het Bonhoeffer, anders as Barth, nie gehuiwer om die konkrete effek van God se werk in ons lewe pertinent te soek en aan te toon nie. Sy beskouing van God se soewereiniteit was gekoppel aan sy oortuiging dat God se regverdigmaking in Christus konkrete gestalte in ons lewe aangeneem het, en binne die kontoere van die geskiedenis toenemend konkrete vorm wil aanneem. Vandaar dat hy lewenslank bly vra het na die konkrete werk van God in ons lewe: Bonhoeffer wou weet hoe Christus vandag onder ons gestalte kry.

"Entscheidend ist für ihn nicht die prinzipielle Unfassbarkeit der Offenbarung, sondern der konkreten Nachweis, das die Gestalten der Offenbarung dadurch den Menschen rechtfertigen, dass sie ihn seiner Selbstverfügung entreissen und in ein neuen Sein versetzen, das vorgegeben ist ... Unverfügbar wird die Offenbarung erst durch

konkrete Gestalten der Rechtfertigung" (Pfeifer 1972:187-188).

Dit is spesifiek binne hierdie konteks van sy soeke na die konkrete gestalte van God se soewereine en regverdigmakende handeling met die wêreld, dat Bonhoeffer sy visie vir die kerk ontwikkel het.

Bloot deur sy bestaan en funksionering as empiriese instituut is die kerk volgens Bonhoeffer alreeds 'n aanduiding daarvan dat God se openbaring in die wêreld 'n spesifieke ruimte nodig het. In die institusionele lewe van die empiriese kerk word ons daaraan herinner, dat die werk van Christus nie vergeestelik mag word nie, maar dat dit konkrete betekenis vir ons lewe het (E:19). Trouens, die vraag na Christus, na wie Hy as woord van God werklik is, kan eers beantwoord word vanuit die ruimte van die kerk waar Hy Homself aan ons openbaar (C:171). Hierdie perspektief op die kerk as die ruimte vir die konkretisering van die openbaring verklaar die gesag wat die empiriese kerk en die uitsprake van kerklike vergaderings vir die grootste deel van sy lewe vir Bonhoeffer gehad het (Feil 1971:105-106).⁴⁹

Omdat die openbaring egter die ganse werklikheid omvat en verander, beteken dit dat die kerk as ruimte vir die openbaring meer is as wat ons empiries daarvan ervaar. Die kerk is ook die ruimte waar die feit verkondig word dat God in Christus die wêreld met Homself versoen het. Trouens, die kerk is self die teken van hierdie versoening.

Hierdie perspektief is veral ontwikkel in Bonhoeffer se later werk wat hy tydens die weerstand geskryf het. Hy het dit nodig gevind om aan die een kant die introverte houding van die Belydende Kerk te kritiseer, en aan die ander kant die verantwoordelikheid van die kerk t.o.v. die sosio-politieke realiteite om hom te benadruk. In die kerk moet iets van 'n nuwe Godgewilde humaniteit reeds begin vorm aanneem (Day 1975:368-370).

In sy *Ethik* skryf Bonhoeffer dat die kerk die plek is waar God se heerskappy oor die hele wêreld verkondig word. In die kerk word die diep eenheid tussen God en wêreld en die betekenis wat vir die menslike lewe daarin opgesluit is, onthul (E:19). Hier kry die korrelasie wat daar tussen die Laaste en die Voorlaaste bestaan, 'n eerste maar baie sigbare gestalte. Om dié rede bestaan die kerk nie ter

49 Feil lig die gedagte baie mooi toe wanneer hy skryf: "In der Konsequenz der konkreten, kontingenten Offenbarung in Jesus Christus liegt es, dass Bonhoeffer nachdrücklich Wert auf die absolute Verbindlichkeit der konkreten, empirischen Kirche legt ... durch die Zuerkennung einer konkreten, verbindlichen Autorität erhält die empirische Kirche den Charakter einer Institution mit letzter Entscheidungskompetenz" (Feil 1971: 105-106).

wille van homself nie. Sy prioriteit is nie die opbou van 'n massiewe religieuse organisasie of die uitbou van 'n selfgerigte vroomheid nie. Die kerk is geroep om sy bestaan diensbaar te maak aan God se unieke manier van omgaan met die wêreld: dit moet die aanspraak van die Laaste oor die Voorlaaste sigbaar maak. In wat volg, word toegelig hoe dit moontlik is en veral hoe dit gerealiseer moet word.

3.5.2 Die liggaam van Christus: die verhouding tussen kerk, mensheid en woord

Om God se genadige omgang met die wêreld en die unieke rol van die kerk daarin nader toe te lig, gebruik Bonhoeffer in sy etiese geskrifte die bekende Nuwe Testamentiese beeld van die liggaam van Christus (E:23-24; Poole 1981:281-284). In die mensgeworde, gekruisigde en opgestane liggaam van Jesus, so skryf hy, kom ons by die plek waar God sy liefde en barmhartigheid aan die wêreld op 'n konkrete wyse betoon het. In die liggaam van Christus het God Hom vereenselwig met die mens; daar het Hy die sonde van die hele goddelose mensdom gedra en Hom met ons versoen. In die opgestane liggaam van Christus gee Hy gestalte aan 'n nuwe mensheid. Hier word die mensdom herskep na die beeld van Christus.

"Die Gestalt Jesu Christi gewinnt Gestalt im Menschen" (E:53).

Volgens Bonhoeffer is die misterie egter nou dat, terwyl die hele mensdom in Christus reeds herskep is en deel het aan sy gestalte, nie almal dit so herken nie. Die beeld van Christus, sy gestalte, word uiteindelik net onder 'n kleiner groepie sigbaar, nl. in sy kerk. Die kerk is vir Bonhoeffer nie in die eerste plek 'n religieuse gemeenskap waar Christus deur mense vereer word nie. Dis eerder Christus self wat op 'n besondere wyse onder mense gestalte kry. Die kerk kom voort uit die proses waarin Christus die mensdom daadwerklik opneem in sy versoeningswerk en sigbaar deelgee aan sy gestalte. Hierin lê die geheim van die kerk se wese, roeping en lewensvorm. Naas die gestalte van Christus soos dit sigbaar word in die kerk, het die kerk geen eie gestalte, gesag of waarde nie. Die kerk is presies wat dit in die Nuwe Testament genoem word: die liggaam van Christus op die aarde.

"Er, der die Gestalt des Menschen trug, kann nur in einer kleinen Schar Gestalt gewinnen: das ist seine Kirche. 'Gestaltung' heisst daher in erster Linie Gestaltgewinnen Jesu Christi in seiner Kirche. Es ist die Gestalt Jesu Christi selbst, die hier Gestalt gewinnt. In tiefer und klare Bezeichnung der Sache selbst nennt das Neue Testament die Kirche den Leib Christi" (E:54).

Volgens Bonhoeffer kan die kerk net die liggaam van Christus genoem word as die

mens - alle mense - daarin deur God aangeneem en met Hom versoen is. Die kerk is die lewende bevestiging van die realiteit van God se aanvaarding van die hele wêreld (Day 1975:357). Hoe God die wêreld sien en wat die mensdom in die lig daarvan moet wees, word afgespieël in die sigbare bestaan van die kerk. Die kerk is in der waarheid self 'n stuk van die mensdom - 'n stuk wat deur Christus vernuwe is en in wie Hy nou reeds gestalte kry. Hier in die kerk neem God se herstelwerk aan die ganse mensdom as 't ware 'n aanvang.

Binne so 'n raamwerk dra die kerk nie 'n eie beeld of gestalte nie. Dit dra die gestalte van Christus wat vir die hele mensdom bedoel is. Trouens, die beeld wat Christus aan die kerk gee, is die beeld van die mensheid self. Wat dus in die kerk as liggaam van Christus gebeur, gebeur volgens Bonhoeffer plaasvervangend vir alle mense. In die kerk word die wêreld gekonfronteer met en herinner aan die bestemming wat God daarvoor beplan het.

"Die Kirche ist der menschgewordene, gerichtete, zu neuem Leben erweckte Mensch in Christus" (E:55).

Uit Bonhoeffer se nadenke oor die wyse waarop die kerk as die eerste gestalte van die herskape mensheid die wêreld moet herinner aan sy ware bestemming, word die kriterium vir sy geloofwaardigheid duidelik. Die kerk is volgens Bonhoeffer geroep om deur sy prediking die Woord van Christus in die wêreld te laat opklink.

Die belang van die Woord bestaan daarin dat dit die medium is waardeur Christus self in ons lewe, spesifiek ons lewe as gelowiges, inkom. Deur die Woord van Christus verkry ons insig in die betekenis van sy lewe en werk. Hierdie werk bestaan daarin dat Christus die wêreld met God versoen en so deel gemaak het van sy liefde. Christus se woorde bied dus nie net insig in die betekenis van sy eie lewe en geskiedenis nie; dit ontsluit ook die werklikheid van ons menslike lewe. Die mens se lewe is by sy bestemming uitgebring deur Christus se geskiedenis (Moltmann 1960:53). Mense wat die Woord van Christus hoor en dit gehoorsaam navolg, tree hierdie versoende werklikheid daadwerklik binne. So raak hy/sy volledig deel van die liggaam van Christus en in Hom deel van die werklikheid van die ware mensheid.

Die kerk as liggaam van Christus waarin die ganse mensheid verteenwoordig word, kry dus gestalte deur die Woord. Dit is die konkrete plek waar Christus in die gebeurtenis van die verkondiging teenwoordig is. Die kerk moet dan erns maak met die belofte dat Christus in sy Woord teenwoordig is. Juis dit gee aan die kerk 'n mandaat in die wêreld (Honecker 1963:152).

Bonhoeffer wys daarop dat die kerk in sy verkondiging van Christus se Woord gedurig die gevaar loop om die wêreld in die steek te laat en so sy roeping te versaak. Want wat die wêreld nodig het, is nie die oplos van sy veelvuldige probleme nie, maar om deel te kry aan die verlossing wat in Christus 'n werklikheid geword het (E:328-339). Hierin bestaan die opdrag van die kerk. Dit is waarop sy verkondiging afgestem is, nl. om die wêreld deel te maak van die Christusgebeure. Die kerk doen dit deur die liefde en versoening van God nie net aan die wêreld te verkondig nie, maar ook deur dit deel te maak van sy eie leefvorm in die wêreld (E:23,24).

Dit is wat uiteindelik aan die kerklike verkondiging gewig en geloofwaardigheid verleen. Wanneer die kerk as draer van Jesus se Woord self gehoor gee aan die Woord; wanneer dit toelaat dat die Woord soos wat dit vlees geword het in Christus, sy eie lewe in beslag neem en verander, - dan kry dit "*abgeleitete Autorität*", gesag op grond van Christus se gesag: ware gesag (Feil 1971:106).

Die aard van die Woord is sodanig dat dit nie net as algemene waarheid aangekondig wil word nie. So het dit geen geloofwaardigheid of gesag nie (Ott 1966:163). Die Woord van Christus moet op 'n konkrete manier gestalte kry in die lewe van die mens (C:169). Daarom kom dit deur die verkondiging na ons as konkrete gebod wat, terwyl dit gehoorsaamheid wek, ook 'n nuwe kwaliteit en inhoud aan ons gewone lewe op die aarde saam met ander gee. Dit is die manier waarop die laaste sy aanspraak oor die voorlaaste laat geld (Wolf 1963:19).

Die kerk, wat dus deur sy verkondiging gestalte wil gee aan Christus se omgang met die wêreld, kan dit net met gesag doen waar sy eie optrede iets spesifieks vertoon. Die kerk moet opgeneem wees in die konkrete werking van die Woord en ooreenstem met die gestalte wat Christus as die Woord aan die werklikheid gee. Bonhoeffer praat in hierdie verband van "*Gleichgestaltung*", vry vertaal: *gelykvormigheid*. Met dié begrip wou Bonhoeffer, meer as wat moontlik was met bv. 'n term soos *navolging*, daarop wys dat die kerk vir sy lewe en getuienis volledig afhanklik is van Christus. Meer nog: vir die geloofwaardigheid van sy getuienis, moet die kerk so gegrond wees in Christus en sy werk, dat iets daarvan in die kerk se eie lewe sigbaar word. Dat dit nie die christen en die kerk se eie verantwoordelikheid uitsluit nie, maar daaraan 'n eie unieke kwaliteit gee, word in die slotgedeelte uiteengesit.

3.5.3 Gelykvormigheid as kriterium: geloofwaardigheid as teenpool van relevansie

Om uitdrukking te gee aan die konkrete wyse waarop God in Christus met ons werklikheid omgaan, gebruik Bonhoeffer in aansluiting by Galasiërs 4:19 die term: "*Gestaltung*": gestaltegewing. In sy *Ethik* is dit 'n sleutelterm. Vir Bonhoeffer was die mens se soeke na en naleef van die goeie nie voorop in die Christelike lewe nie. Die goeie as die werklikheid van God het reeds in Christus in ons aardse werklikheid verskyn. In Jesus Christus, in sy menswording, kruisiging en opstanding is die mensheid herskep. Wat met Hom gebeur het, geld van alle mense, want Hy was die ware mens (E:49). Tog, hoewel reeds 'n voldonge saak, bly God se bemoeienis met ons wêreld voorlopig. Dit voltrek hom as 'n historiese proses. Daarin wil die werklikheid van God almeer deel word van ons lewe. Wat eenmaal in Christus gebeur het, moet deur die Heilige Gees gestalte kry in ons lewe. Dit is vir Bonhoeffer die probleem van die Christelike etiek: "... *das Wirklichwerden der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus unter seinen Geschöpfen*" (E:4).

Om ons hieraan deel te gee, roep Christus ons deur sy konkrete gebod. Die gebod onthul nie net die dieper sin van Christus se werk en lewe nie, dit skep ook toegang daartoe. Wie daarin leef, dit gehoorsaam, kry deel aan die nuwe lewe in Christus, aan die werklikheid van God in hierdie wêreld. Moltmann (1959:53) stel dit so:

"... das ist die eigentliche Frage christlicher Ethik - wie denn diese, auch ihn umschlossen haltende Wirklichkeit Jesu Christi im konkreten Gebot auszulegen und wie in ihr zu leben, wie er an dieser Bewegung des Angenommenwerdens der Welt 'teilhabe' ... Der Gedanke der Partizipation, der Teilnahme und Teilhabe, des Mit-lebens und Mit-leidens ist Bonhoeffers durchgängiger ethischer Ausdruck".

Oor hierdie voorlopige karakter van God se werklikheid in ons lewe en hoe Bonhoeffer ons oë daarvoor wou oopmaak, sodat ons daaraan kan deelneem, skryf Feil (1966:159):

"Bonhoeffer vermag noch nicht gerade herauszusagen, was es heisst, das Gott in der Wirklichkeit gegenwärtig ist ... Er gibt nur einen Wink, ruft zu einer Nachvollzug, zum Wagnis eines Sehens und Hörens ... Bonhoeffer zeigt, andeutungsweise, in indirekter, auffordernder Mitteilung, die Möglichkeit einer wahrhaft ethischen Haltung eines gelassenen Sich-auf-Gott-Einlassens. Er will Augen und Ohren öffnen für den Finger Gottes in allen Dingen und die Stimme des Guten Hirten, die uns überall erreicht".

Teen hierdie agtergrond van God se aanwesige werklikheid in Christus wat d.m.v.

die god as uitnodiging tot deelname na ons kom, introduceer Bonhoeffer die baie belangrike begrip "*Gleichgestaltung*". Teenoor die begrip "*Gestaltung*" wat die soewereine en allesomvormende aard van God se heilsbemoenings met die menslike werklikheid beskryf, lê Bonhoeffer met die begrip "*Gleichgestaltung*" meer klem op die deelname van die mens aan hierdie heilsproses.

Uit wat Bonhoeffer self hieroor skryf (E:50 vv), is dit duidelik dat die mens se deelname aan die heilswerk van Christus nie die resultaat van enige menslike program, beplanning of inspanning is nie (E:51). Met dié term bevestig Bonhoeffer dat die Christelike lewe en die daad wat daaraan eie is, buite hulleself in Christus gegrond is (Pfeifer 1972:194). Anders gestel: wat ons lewe christelik en eg maak, is nie dat ons iets daarvan probeer maak nie; dis belangriker dat Christus iets daarmee sal doen, dat Hy so daarop inwerk dat ons lewe gelykvormig word aan syne. Die beslissende kriterium vir die geloofwaardigheid van die kerk en die christen se bestaan en getuigenis in die wêreld lê opgesluit in die vraag of Christus gestalte in ons lewe kry.

"Gestaltung gibt es vielmehr allein als Hineingezogenwerden in die Gestalt Jesu Christi, als Gleichgestaltung mit der einzigen Gestalt des Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen" (E:51).

In die loop van sy lewe het Bonhoeffer op verskeie maniere verwys na die eenheid of gelykvormigheid met Christus as maatstaf vir 'n egte Christelike lewe. In Finkenwalde het hy na die navolging van Christus en ons gehoorsaamheid aan sy eise verwys. In sy *Ethik* gaan dit om ons deelname aan Christus se geskiedenis soos dit plaasgevind het in sy vleeswording, kruisiging en opstanding (E:52-54). Later, in sy gevangenskapbriewe word die gelykvormigheid aan Christus nader omskryf as identifikasie met die weerlose liefde van God ter wille van ander. Daardeur kry ons lewe 'n radikale gerigtheid op die ander. Dit staan in die teken van Christus se plaasvervangende liefde vir alle mense.

Soos die terme wat gebruik word aandui, sluit hierdie intieme verbondenheid met Christus nie menslike handeling uit nie. Trouens, die lewe in Christus word sigbaar in 'n unieke styl van lewe. Maar die geheim, die blywende oorsprong van so 'n lewe lê opgesluit in die onbegryplike en wonderlike waarheid dat Christus sy beeld almeer in ons gestalte wil laat kry, en ons aan hom gelykvormig leer leef.

As die kriterium vir die kerk se geloofwaardigheid setel in sy gelykvormigheid aan Christus, impliseer dit dat die geloofwaardigheid van die kerk duidelik onderskei moet word van wat vandag bekend staan as die relevansie van die kerk. Die term relevansie suggereer die belangrikheid daarvan dat die kerk in die uitleef van sy

getuienis 'n bepaalde effek moet en kan hê. Dit suggereer egter ook dat die kerk self hierdie effek kan aanbring. Die vraag na relevansie veronderstel gewoonlik 'n situasie waarin die kerk invloed verloor het en nou probeer om daardie invloed in die samelewing te herwin. Dit gaan dikwels gepaard met die drang om deur sy lewe en prediking aktueel en eietydse te wees. Die geloof waarin so 'n soeke rus, is dat die band tussen God se Woord en die wêreld deur een of ander metode of program gemanipuleer kan word.

Alhoewel 'n eietydse, relevante getuienis van die kerk uiters belangrik is, is die gevaar dikwels dat by die soeke daarna die kriterium daarvoor in die opinie, behoeftes en verwagtinge van mense geleë is. Dit steun daarop dat as hierdie behoeftes ernstig geneem en aangespreek word, die effektiwiteit van die kerk se getuienis sal verhoog en sy algemene invloed sal toeneem. 'n Kerk wat die geloofwaardigheid van sy getuienis in die wêreld ernstig neem, hou allereers daaraan vas dat God in Christus die nood van mense ken en dit ook daadwerklik lenig. So 'n kerk glo dat God dit vandag nog doen en juis sy kinders, die kerk, daarvoor gebruik. Daarom roep Hy die kerk om sy liggaam op aarde te wees, om sy Woord uit te dra. Daarom moet 'n kerk wat sy roeping ernstig neem se prioriteit nie die behoeftes van mense wees nie, maar die waarheid van die evangelie, die uitbreiding van Christus se ryk op aarde.

Wat voorop is in die lewe van 'n kerk wat sy eie geloofwaardigheid ernstig neem, is dus nie hoe dit mense tevrede kan hou of aan hulle verwagtinge kan voldoen nie. Die eerste vraag is hoe die kerk gehoorsaam kan wees aan Christus, hoe dit aan Hom gelykvormig kan wees, hoe dit Hom getrou kan dien. Waar die kerk dit regkry, val dit nie net saam met sy eie wese as liggaam van Christus op aarde nie, maar word dit werklik diensbaar aan Christus en deur Hom aan die gewone aardse lewe. In Christus ontplooi dan 'n lewensvorm waaruit dit blyk dat die kerk tegelyk aan Christus getrou is, én aan die lewe van mense op aarde getrou en diensbaar is. Trouens, in gemeenskap met Christus as die grond van sy bestaan, bloei die ware lewe waarvan die kerk se gestalte 'n sigbare voorbeeld is. In Christus is die geheim vir die eenheid van die kerk se wese en gestalte, sy Woord en daad, belydenis en lewe - 'n eenheid wat die geloofwaardigheid van sy lewe en getuienis in die wêreld kenmerk. Hierdie eenheid setel nie in die kerk se eie poging om sy daad in ooreenstemming te bring met sy ideale of woorde nie. Dit setel in die kerk se trou aan Christus en sy Woord. Waar die kerk steun op Christus, toelaat dat Christus deur hom werk, vertoon dit 'n bepaalde kongruensie en word dit diensbaar aan die wêreld. So 'n kerk se woorde en daad word werklikheidgetrou. Gevorm na die gestalte van Christus, blyk nou duidelik dat die kerk nie bloot

eietyds, d.w.s. aangepas by die verwagtinge en selfs grille van mense is nie, maar soos Christus eg menslik en daarom werklik vir die wêreld. Dit bring ons by 'n tweede belangrike implikasie van die kerk se gelykvormigheid aan Christus as die maatstaf vir sy geloofwaardigheid n.l. dat die kerk daardeur ook werklik getrou word aan die werklikheid van die menslike lewe.

3.5.4 Geloofwaardigheid as getrouheid aan die werklikheid

Omdat God se handeling in Christus, volgens Bonhoeffer, die ganse werklikheid van ons lewe omvat en tot sy bestemming bring, beteken deelname aan Christus se lewensgang dat die mens nader kom aan die werklikheid van sy eie lewe. Die mens val saam met homself, met wat hy veronderstel is om te wees.

Waar Bonhoeffer in sy *Ethik* skryf oor ons gelykvormigheid aan Christus as vleesgeworde, gekruisigde en opgestane Heer (E:52-55), word hierdie gedagte verwoord. Daaruit blyk dat ons gemeenskap met Christus ons nie oornag nuwe mense maak nie. Die mens dra nog deemoedig aan die littekens van die sonde. Ons herken selfs onself as die grootste van alle sondaars, maar in Christus staan ons in die lig van 'n nuwe lewe en 'n ander toekoms. Gelykvormig aan Hom hoef ons nie méér te wees as wat ons is nie. In Hom kan ons saamval met onself, want Hy bevestig ons menswees. In Hom word ons werklik mens - vry en eg.

"Gleichgestalt mit dem Menschgewordenen sein bedeutet der Mensch sein dürfen, der man in Wirklichkeit ist. Schein, Heuchelei, Krampf, Zwang etwas anderes, besseres, idealeres zu sein als man ist, ist hier abgetan. Gott liebt den wirklichen Menschen. Gott wurde wirklicher Mensch" (E:52).

Die belangrikste van die christen en die kerk se gelykvormigheid aan Christus is egter dat dit hulle naderbring aan die werklikheid van ander mense se lewens. In gemeenskap met Hom wat gelyk het vir ander, wat plaasvervangend sy lewe vir hulle gegee het, word die kerk se lewe ook oopgebreek tot solidariteit met die nood en lyding van ander. Wanneer hy/sy vir ander begin leef, word die mens hom/haarself, word sy/haar bestemming bereik.

"Faith in Jesus and his God consists in sharing a new life of being for others" (Day 1975:445).

As die mens se lewe in ooreenstemming kom met die werklikheid, word dit wat Bonhoeffer noem "*wirklichkeitsgemäss*".

In sy *Ethik* skryf Bonhoeffer (E:239-242) hieroor dat 'n "*wirklichkeitsgemässe*"

lewe deel vorm van 'n egte, verantwoordelike lewe voor God. Dit kom op uit die realiteit van die versoening tussen God en die wêreld en rig hom soos Christus op die wêreld. Dit is *"ein Handeln das in Nüchternheit und Einfalt das Wirklichkeitsgemässe tut, ein Handeln in stellvertretender Verantwortung"* (E:239).

Kenmerkend van so 'n lewe wat gelykvormig aan Christus trou is aan die lewe, is die sensitiwiteit wat dit vir die lewensituasie van die ander openbaar. 'n Christen of kerk wat sy roeping getrou aan die lewe nakom, is bewus van sy eie begrensdeheid en dit probeer nie mense oorrompel met die evangelie nie. Sulke sensitiwiteit bring mense daartoe om met sorg en onderskeidingsvermoë op te tree, bewus daarvan dat elke mens en elke lewensituasie uniek is. Die egtheid van die Christelike lewe, die bewys van gelykvormigheid aan Christus en dat kerklike handeling deur Sy liefde gemotiveer word, blyk die duidelikste in hierdie sensitiewe besordheid oor die heil van ander. Die christen en die kerk lewe dus nie met die selfversekerdheid van die ideoloog nie, maar met die deemoed en gebrokenheid van 'n begenadigde.⁵⁰

Hierdie perspektief word insiggewend toegelig in Bonhoeffer se artikel oor wat dit beteken om die waarheid te praat (E6:363-372). Die waarheid is vir hom nie in die eerste plek geleë in die ooreenstemming van 'n mens se woord met die sg. feitelike stand van sake nie. Die etiese vraag na waarheid is primêr 'n besorgdheid oor 'n ware verhouding tussen mense (Day 1975:411). Waarheid word vertoon in 'n lewenstyl wat, gedra deur God se plaasvervangende liefde, die heil en geluk van ander soek.

"The truthfulness which we owe to God must assume a concrete form in the world. Our speech must be truthful, not in principle but concretely. A truthfulness which is not concrete is not truthful before God" (E6:364).

So 'n siening kan natuurlik ook lei tot harde konfrontasie ter wille van die waarheid. Bonhoeffer het self by geleentheid hierdie konfrontasie met die waarheid beskryf as die beste liefdesdiens wat 'n mens aan iemand kan bewys. In ander gevalle kan dit egter vra dat 'n mens ter wille van die ander stilbly en gewoon doen wat goed en reg is. Dikwels, en dit sal later blyk uit Bonhoeffer se gedagtes

50 "Weil es nicht um die Durchführung irgendeines grenzenlosen Prinzips geht, darum muss in der gegebenen Situation beobachtet, abgewogen, gewertet, entschieden werden, alles in der Begrenzung menschlicher Erkenntnis überhaupt ... Nicht die Welt aus den Angeln zu heben, sondern am gegebenen Ort das im Blick auf die Wirklichkeit Notwendige zu tun, kann die Aufgabe sein ... Das alles muss so sein, weil Gott in Christus Jesus Mensch wurde, weil er zum Menschen Ja sagte und weil wir als Menschen, in menschlicher Begrenztheit des Urteils, der Erkenntnis vor Gott und dem Nächsten leben und handeln dürfen und sollen ... Der ideologisch Handelnde sieht sich in seiner Idee gerechtfertigt, der Verantwortliche legt sein

oor die *disciplina arcana*, is hierdie houding van bewoë swygsaamheid, van verberging, die duidelikste bewys dat die christen of die kerk werklik leef vanuit die gemeenskap met God en daarom werklik geloofwaardig betrokke wil wees by die ander. Hierin val wese en gestalte dikwels die nouste saam en kom die kerk se geloofwaardigheid baie sterk na vore. In die volgende hoofstuk word bespreek hoe Bonhoeffer hieroor gedink en die waarheid self uitgeleef het in die laaste fase van sy lewe.

HOOFSTUK 4

GELOOFWAARDIGHEID AS VERANTWOORDELIKHEID

4.1 INLEIDING

In hierdie hoofstuk word Bonhoeffer se denke oor die kerk in die laaste fase van sy lewe nagegaan. Ondanks duidelike verskille tussen sy twee belangrikste geskrifte uit hierdie tyd, nl. die *Ethik* en sy briewe uit die tronk, bestaan daar ook betekenisvolle ooreenkomste. Die belangrikste is waarskynlik dat Bonhoeffer in albei werke worstel met die vraag na die toekoms van sy land en die rol wat die Christendom en veral die kerk daarin kan speel. Hoe moet die kerk en die Christen bv. reageer waar die orde van die samelewing versteur is deur 'n totalitêre bewind soos Hitler s'n? Watter bydrae kan die kerk lewer tot die uiteindelijke herstel van daardie orde? Kan mense soos vroeër bly leef en die evangelie verkondig asof niks gebeur het nie, of is nuwe aanpassinge nodig? Meer basies nog: sou Christus in 'n na-oorlogse tyd vol ontnugtering en toenemende sekularisasie nog enige betekenis hê? Indien wel, wat beteken dit vir 'n kerk om te glo dat dit onder die aanspraak van Christus leef? Dié vrae bring 'n mens by die groot tema van Bonhoeffer se werk in die laaste fase van sy lewe, nl. die verantwoordelikheid van die Christendom en die kerk in 'n tyd van verandering en rekonstruksie. Verskeie geleerdes bevestig die belang van hierdie tema by Bonhoeffer, veral soos dit in sy laaste geskrifte na vore kom. Renate Bethge skryf die volgende in 'n stuk oor Bonhoeffer se elitistiese agtergrond:

"For Bonhoeffer, responsibility is a central theme which he developed mainly in *Ethics* and the prison letters" (Bethge 1981b:297).

Hanfried Müller sluit hierby aan waar hy die gemeenskaplikheid van die twee geskrifte as volg beskryf:

"Diesen beiden Sammlungen ist inhaltlich - im Vergleich zur zweiten wie auch ersten Periode - dies gemeinsam, dass hier nicht mehr primär und fast ausschliesslich für die Kirche, sondern nunmehr vor allem in Verantwortung für die ganze Gesellschaft gedacht wird, weil Bonhoeffer in dieser Periode in Verantwortung für die Gesellschaft handelt und später leidet" (Müller 1963:54).

Uit wat Müller skryf, is dit duidelik dat Bonhoeffer se nadenke oor

verantwoordelikheid nou saamgehang het met sy besorgdheid oor die negatiewe effek van Hitler se bewind op die Duitse samelewing. Hitler se militêre beleid en sy vervolging van Jode het die gesag van die owerheid ernstig geskaad en die samelewing diep ontwrig. Teen so 'n agtergrond het Bonhoeffer by die weerstandsbeweging aangesluit. Dit was geen willekeurige of rewolusionêre handeling nie. Daarmee het Bonhoeffer verantwoordelikheid geneem vir die eise van sy tyd en wou hy die menslikheid en goeie orde van die samelewing help red. Trouens, as teoloog is Bonhoeffer gemotiveer deur Christus se selflose, plaasvervangende diens aan ander. Vir hom was juis dit 'n kenmerk van verantwoordelike optrede en het dit die basis vir 'n gesonde samelewing gevorm.

Ironies genoeg het Bonhoeffer bereidheid hiertoe nie in die kerk ontdek nie, maar by sy bondgenote in die sameswering. Hierdie groep van wie die meerderheid humaniste was, het beter as die kerk verstaan wat die gebod van Christus vir die oomblik was. Die gevolg is dat Bonhoeffer in hierdie tyd sy begrip van verantwoordelikheid nie onmiddellik in ekklesiologiese terme uitgedruk het nie, maar dit hoofsaaklik beskryf het in terme van die oorweginge en optredes wat in die geledere van die weerstand gegeld het (Day 1975:357-368).

Dit alles beteken egter nie dat die kerk vir Bonhoeffer onbelangrik geword het nie. Trouens, as die kerk die plek is waar Christus in en vir die wêreld gestalte moet kry, is die sigbare kerk nou vir Bonhoeffer te vind binne die wyer verbande van die mensheid as geheel. Waar verantwoordelike optrede vroeër bekyk is binne die konteks van die Christelike gemeenskap, word dit nou bekyk vanuit die perspektief van verantwoordelike individue, van wie Bonhoeffer self en sy vriende in die weerstandsbeweging unieke voorbeelde was (368). Die kerk bly die belangrikste instansie met 'n mandaat van God om in die wêreld werksaam te wees, maar sy verkondiging moet staan in die teken van 'n daadwerklike betrokkenheid by die probleme van sy tyd. Bonhoeffer vra dus van die kerk egte wêreldlikheid. Gevolglik vermy hy ekklesiologiese terminologie wat 'n indruk van eksklusiwiteit en wêreldvreemdheid kan wek. Hy beskryf die gemeente met 'n nuwe, sekulêre term: *Gemeinwesen* (368-369). Meer as tevore lê die toets vir sy geloofwaardigheid in gewilligheid om in die gemeenskap met ander diensbaar te wees aan die samelewing, selfs al hou dit lyding in. Dit is by uitstek die fokus van Bonhoeffer se etiek en sy briewe in die gevangenis.

Te midde van die ingrypende en dikwels chaotiese gevolge van die oorlog, kon die kerk in die versoeking kom om skuldloos en selfgesentreerd daaraan verby te leef. Bonhoeffer het geargumenteer dat die kerk juis in sulke omstandighede sy

verantwoordelikheid nuut moes formuleer en moes uitleef. Dit was nie net ter wille van die kerk self nodig nie, maar ter wille daarvan dat 'n nageslag met hoop die toekoms kon binnegaan (WE:25-26). Vandaar dat die onderwerp vir hierdie hoofstuk lui: geloofwaardigheid as verantwoordelikheid.

"The centrality of the Christian community in Bonhoeffer's thought had not lessened, though he now emphasized its existence for the sake of the world in order to counter the Confessing Church's closing in upon itself, and to remove every nominally Christian legitimization of political irresponsibility" (Day 1975:369).

In wat volg word rekening gehou met hierdie aksentverskuiwing in Bonhoeffer se laaste geskrifte. Gevolglik sal Bonhoeffer se ekklesiologiese opvattinge in die laaste periode van sy lewe nie onmiddellik bespreek word nie. Ek sal dit bespreek binne sy ruimer opvatting van 'n Christus-gefundeerde lewe van verantwoordelikheid. Vandaar sal die implikasies wat dit vir sy opvatting van die kerk se getuienis in die wêreld gehad het, nader beskou word.

Dié afdeling bied eerstens 'n uiteensetting van die belangrike rol wat die daad, vrymoedige geloofshandeling, in Bonhoeffer se lewe en denke in die algemeen gespeel het. Dit kwalifiseer die soort verantwoordelikheid wat Bonhoeffer vir homself en die kerk beoog het. Dit beklemtoon hoe belangrik dit vir Bonhoeffer was dat die kerk sy getuienis bied deur sy roeping daadwerklik uit te leef. Die daad druk die wesenlike karakter van die geloof as 'n aktiewe toekering tot God en tot die ander uit; dit bied ook die sleutel tot die soort onderskeidingsvermoë wat die daad moet inspireer. Feil (1971:122-126) praat in dié verband van die *hermeneutiese funksie van die daad*. Die geheim van Bonhoeffer se merkwaardige insig was in 'n groot mate geleë in sy gewilligheid om die eise van die evangelie daadwerklik uit te leef. Die bespreking hiervan bied 'n inleiding tot Bonhoeffer se siening van die aard van dié daad wat hy tipies as die uitleef van ons verantwoordelikheid in tye van krisis en verval.

Die samehang tussen verantwoordelikheid en wat Bonhoeffer verstaan as die normale gehoorsaamheidslewe van die mens voor God, is hier van belang. Die implikasies wat Bonhoeffer se visie van verantwoordelikheid het vir die kerk se vryheid en kritiese funksie teenoor die owerheid, is 'n deurlopende motief in sy ekklesiologies-etiese denke. Waar dit aanvanklik die kritiese afgrensing van die kerk t.o.v. die staat en sy maatreëls uitgedruk het - 'n soort passiewe ongehoorsaamheid - word dit later by Bonhoeffer self aktiewe optrede van die individu teen die owerheid en sy wette. Dit is spesifiek binne hierdie konteks dat die tema van verantwoordelikheid na die sentrum van Bonhoeffer se lewe geskuif

het.

Sy ervaringe in die weerstandsbeweging, spesifiek sy kontak met ander wat vir die normalisering van die samelewing gestry het, het hom daarvan oortuig dat Christus inderdaad oral werkzaam is waar mense ter wille van ander ly. Hierdie ontdekking het gelei tot 'n betekenisvolle verbreding in Bonhoeffer se Christologiese denke. Christus is gesien as die pantokrator (Rasmussen 1972:34): die geheim en middelpunt van alles wat bestaan. Saam daarmee is die wêreld of, soos Bonhoeffer dit stel, die natuurlike, nuut ontdek en positief waardeer as sfeer vir menslike verantwoordelikheid. Dit alles het meegebring dat Bonhoeffer nuwe gedagtes ontwikkel het oor die wyse waarop Christus weer gestalte in die samelewing kan kry. Die vraag na hoe Christus in die samelewing gestalte kry, vorm die uitgangspunt van sy *Ethik*. Dié vraag bied ook die sleutel tot sy deelname aan die weerstand: ter wille van die herstel en opbou van 'n nuwe Duitsland moes hy ook tot handeling oorgaan. Daarin het hy vir homself en vir die kerk 'n geleentheid gesien om 'n verantwoordelike bydrae te maak om die sosiale en politieke ontwrigting van die tyd te help teëwerk.

Die mislukking van die weerstand het Bonhoeffer se besinning oor die rol van die Christendom in 'n sg. nie-religieuse samelewing ingelui. Op dié punt kry ons 'n subtiële verskuiwing in Bonhoeffer se begrip van die Christen se verantwoordelikheid t.o.v. die samelewing, en spesifiek t.o.v. die toekoms van Duitsland. In sy etiek gaan dit om die aandeel van die Christen aan die moontlike herstel van die gebroke eenheid tussen Christus en die Westerse kultuur - 'n breuk wat o.a. deur Hitler se regime veroorsaak is. In sy gevangenskapbriewe gaan dit meer om die voorwaardes waaronder die kerk en die Christendom met integriteit kan voortbestaan in 'n na-oorlogse situasie van toenemende sekularisasie. Vandaar die onderskeiding tussen verantwoordelikheid as weerstand en herstel in 4.2 en verantwoordelikheid as 'n bereidheid tot solidariteit met ander in 4.3.

Bonhoeffer se Christologiese visie in die laaste stadium van sy lewe en die verantwoordelikhede wat hy in terme daarvan vir 'n geloofwaardige Christendom gevisualiseer het, het vanselfsprekend ingrypende implikasies vir die lewe en gestalte van die kerk. In sowel die etiek as die gevangenskapbriewe is die kriterium vir die kerk se geloofwaardige bestaan in die wêreld geleë in sy bereidheid om met die lydende Christus te identifiseer en soos Hy diensbaar te wees aan die wêreld. Dit bring mee dat groter klem geplaas word op die kerk se missie in die wêreld, as op die uiterlike patroon of struktuur waarmee dit in die wêreld bestaan (Littel 1962:37-38). Geloofwaardigheid word in 'n sekere sin getoets aan die kerk se

bereidheid om hierdie verantwoordelikheid uit te leef. Dan het die uitleef van hierdie verantwoordelikheid noodwendig ook ingrypende implikasies vir die vorm waarin die kerk in die wêreld bestaan. Hierdie implikasies vir die kerklike struktuur sal uitvoerig bespreek word.

Bonhoeffer se visie van die kerk se verantwoordelikheid in die herstel van die samelewing soos dit in sy etiek na vore kom, belig die belangrike rol wat plaasbekledende skuldbelydenis in Bonhoeffer se ekklesiologiese denke gespeel het. Alhoewel hy die belang daarvan regdeur die kerkstryd beklemtoon het, skryf hy in sy etiek meer breedvoerig daaroor en doen hy self 'n aangrypende belydenis in dié verband. Vir Bonhoeffer word die mens se wesenlike verbondenheid met Christus eers sigbaar waar hy bereid is om die skuld vir die chaos van sy tyd plaasvervangend, soos Christus, op hom te neem. Daarsonder is geen herstel moontlik nie. Daarsonder is die kerk geen kerk nie.

"In dieser Schulterkenntnis nimmt der Prozess der Gleichgestaltung des Menschen mit Christus seinen Anfang ... Der Ort an dem diese Schulterkenntnis wirklich wird, ist die Kirche" (E:97).

Ten slotte sal spesifieke aandag gegee word aan Bonhoeffer se finale gedagtes oor die kerk. Meer as ooit het dit vir hom uitgekristalliseer dat die kerk alleen kerk kan wees waar dit sonder groot woorde, maar dan onbeskaamd vir ander en in die besonder vir die noodlydendes intree. Daarin by uitstek word getrouheid aan Christus geïllustreer. Dan word die kerk wat dit moet wees: 'n kerk sonder voorregte. Omdat die Jode in Bonhoeffer se konteks die onderdruktes was en hy vroeg reeds die kerk se verantwoordelike bydrae tot 'n vredevolle samelewing in dié area geïdentifiseer het, staan ek kortliks stil by sy vernaamste gedagtes in hierdie verband. Ten slotte is die groot vraag hoe Bonhoeffer 'n kerk gevisualiseer het wat soos sy Heer bereid is om vir ander daar te wees.

Alhoewel Bonhoeffer fragmentaries hieroor skryf, gee sy visie van 'n religieuse Christendom betekenisvolle riglyne vir die gestalte van die kerk in die toekoms. Die vernuwung van die kerk sou volgens Bonhoeffer net op gang kom as die kerk terugkeer na sy wese, na die oorsprong en geheim van sy bestaan. Die beoefening van die sg. *disciplina arcana* bied hier 'n sleutel. Hierdie dissiplines help die kerk om sy identiteit te behou terwyl dit op verbeeldingryke wyse in die wêreld teenwoordig is. Dit is inderdaad die kreatiewe hart van die kerk se bestaan in die wêreld! So bring Bonhoeffer vir oulaas die wese en gestalte van die kerk op 'n unieke manier bymekaar, sodat die kerk en die Christendom in 'n ontnugterde, hoogs gesekulariseerde samelewing geloofwaardig kan voortbestaan en kan

getuig.

4.2 VERANTWOORDELIKHEID AS WEERSTAND EN HERSTEL

4.2.1 Die hermeneutiese funksie van die daad

Bonhoeffer het 'n merkwaardige vermoë gehad om die werklikhede van sy tyd te beoordeel en in die lig daarvan op te tree. Soos die Ou Testamentiese profete kon hy tendense onderskei, gebeure interpreteer en lank voor ander die uitdagings vir sy tyd uitspel en aanspreek. In kort: hy kon die tekens van die tye lees en mense t.o.v 'n gepaste optrede voorlig. Daar is verskeie voorbeelde uit sy lewe van hierdie versierendheid of wat ons kan noem: profetiese insig. Lank voor ander kon hy die kardinale kwessies van die kerkstryd (GS II:205-208; GS I:39-40), spesifiek die Joodse probleem (Strohm 1989:2,4-4:GS II:44-53), identifiseer of waarsku dat Hitler se beleid tot oorlog sou lei¹. Regdeur sy lewe was gesonde oordeel en insig vir hom belangrik. Dit was vir hom 'n inherente deel van die verantwoordelikheid waarmee die Christen die hede en toekoms moes hanteer.

Vir Bonhoeffer was insig en onderskeidingsvermoë egter nie net 'n persoonlike saak nie. As lid van 'n volk en 'n kerk wat mislei is deur die propaganda van Hitler en deur sy magsontplooiing met dwaasheid² geslaan is, was die regte insig en

- 1 'n Baie interessante brief van Bonhoeffer in 1934 uit London aan Sutz, wys hoe Bonhoeffer, in sy beoordeling van die situasie in Duitsland, sy medestrydgenote - Niemöller inkluis - vooruit was. Alhoewel dit nog aan die begin van die kerkstryd was en hyself nie eers in Duitsland was nie, sien hy reeds glashelder wat die kernkwessie sowel as die konsekwensies van die kerkstryd gaan wees. "Was in Deutschland in der Kirche los ist, wissen sie ja wohl ebensogut wie ich. Der National-Sozialismus hat das Ende der Kirche in Deutschland mit sich gebracht und konsequent durchgeführt ... Dass wir vor dieser klaren Tatsache stehen, scheint mir kein Zweifel mehr zu sein. Phantasten und Naive wie Niemöller glauben immer noch die wahren Nationalsozialismus zu sein ... die Fronten liegen ja ganz wo anders ... Und obwohl ich mit vollen Kräften in der kirchlichen Opposition mitarbeite, ist es mir doch ganz klar, dass diese Opposition nur ein ganz vorläufiges Durchgangsstadium zu ein ganz anderen Opposition ist, und das die Männer dieses ersten Vorgeplänkels zum geringsten Teil die Männer jenes zweiten Kampfes sind. Und ich glaube, die ganze Christenheit muss mit uns darum beten, dass das 'Widerstehen bis aufs Blut' kommt, und das Menschen gefunden werden, die es erleiden" (GS 1:39-40).
- 2 Bonhoeffer se gedagtes oor dwaasheid in sy geskrif "Nach zehn Jahren" (WE:11-27) is van die aangrypendste dele uit sy hele oeuvre. Volgens hom is dwaasheid 'n veel gevaarliker vyand as boosheid of kwaadwilligheid. Lg. kan blootgelê, verhinder of gestuit word. Teen dwaasheid is daar egter geen verweer nie. Die rede is dat dit nie in die eerste plek 'n intellektuele defek of swakheid is nie, maar wel 'n menslike. Dit gaan gewoonlik gepaard met die misbruik van mag, hetsy polities of religieus. Daardeur word baie met blindheid of domheid geslaan. Wat so erg is, is dat hierdie domheid die mens verneg, van homself vervreem en uiteindelik 'n willose instrument van die bose maak. Wie met die dwase praat, stuit teen slagspreuke en leuses. Gevolglik is die dwaas nie redelik aanspreekbaar of oortuigbaar nie. Nie een van die heersende morele teorieë wat hulle beroep op die mens se rede, gewete, plig, deug en selfs individuele

onderskeidingsvermoë en die optrede wat daaruit volg, 'n onmisbare deel van hulle verantwoordelikheid. Wat hom dikwels die meeste ontstel het, was juis die gebrek aan insig en onderskeidingsvermoë wat hy by sy kollegas en studente waargeneem het (GS 1:46). Indien dit enigsins waarde wou hê, moes die teologiese opleiding help om die geeste van die tyd te onderskei en 'n gepaste reaksie te suggereer (GS III:246-247; GS II:449). Ook van die ekumene verwag Bonhoeffer tydens die kerkstryd 'n bepaalde oordeel en onderskeidingsvermoë. Selfs al moes dit lei tot 'n breuk met die offisiële Duitse kerk, was dit ter wille van sy eie integriteit en 'n duidelike verkondiging van die waarheid, van die uiterste belang (GS II:248).

Uit sy geskrifte is dit duidelik dat die bron van hierdie insig by Bonhoeffer enersyds opgesluit was in goeie inligting en 'n afdoende analise van die historiese situasie. Hierdie praktiese lewenskennis en betroubare inligting het toenemend belangrik geword vir die vorming van sy politieke en teologiese insig. Sy ouerhuis en veral die kontak met sy swaers tydens die weerstand het hierin 'n onmisbare rol gespeel (Strohm 1989:1-7). Hy het ook algaande die waarde ontdek van wat hy noem " 'n perspektief van onder" (WE:27; Clements 1986:141).³ Sy *Ethik* staan dan ook in die teken van 'n nuwe waardering vir die natuurlike en die konkrete. Dit benadruk die belang van goeie waarneming en noukeurige analise vir hom in daardie tyd (Day 1975:413 vv.). Hy het lg. almeer gereken tot die uitdruklike verantwoordelikheid van die kerk. Waar dit nagelaat word, versak die kerk sy roeping, isoleer hy hom van die werklikhede en val hy vas in 'n houding van selfverdediging (Smolik 1976:141).

Hoewel praktiese lewenskennis belangrik is, was dit vir Bonhoeffer nie die finale bron van ware kennis nie. Dié bron het hy as teoloog in die waarhede van God se Woord gevind. Goeie kennis en deeglike analise moes telkens gestel word in die lig van die Woord.⁴ Die Woord skei die geeste. Daardeur, so sou hy dit in 'n meditasie oor Ps. 119:18 stel, ontdek ons ons blindheid en kom ons tot ware

verantwoordelikheid kan die probleem hanteer nie. Alleen 'n daad van egte bevryding, uiterlik en innerlik, kan die dwaas red en tot nuwe insig bring.

- 3 In 'n stuk getitel: "Der Blick von unten" (WE:27) wat volgens Bethge, tot Bonhoeffer se nuwejaarstuk "Nach zehn Jahren" (1943) behoort, lig Bonhoeffer die perspektief toe: "Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, dass wir die grossen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnnten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben". Dit lei tot die ontdekking dat, "... das persönliche Leiden ein tauglicherer Schlüssel, ein fruchtbares Prinzip zur betrachtenden und tätigen Erschliessung der Welt ist als persönliches Glück".
- 4 Volgens Strohm lê die rede vir die durende aktualiteit van Bonhoeffer se teologiese en etiese denke in die saamgroei of eenheid van dit wat hy noem: 'n afdoende analise van die sosiale en politieke werklikheid en 'n voortdurende terugkeer na die sentrum van die Christelike geloof. "Die Suche nach deren Einheit, die Bonhoeffer in der biblisch-christlichen Rede von Gott als dem Menschgewordenen theologisch begründet sah, zieht sich gleich einem cantus firmus

kennis en insig (Dudzus 1985:428-429). Daardeur word ons verlig (GS IV:188) en sien ons die werklikheid en die toekoms soos mense wat wakker is - nugter en sonder ang (GS IV:151-152). Deur die Woord kry selfs die mees verskriklike dinge in die lewe nuwe betekenis (GS IV:438).

Selfs toe Bonhoeffer in die laaste periode van sy lewe meer bewustelik die politieke insigte van sy swaers en die vrae van medegevangenes opgeneem het in sy siening van die werklikheid, het dit nie absolute of normatiewe waarde gehad nie. Dit het wel gehelp om sosiale prosesse beter te verstaan, ideologieë te ontmasker en realistiese optredes te bevorder. Dit was egter nie voldoende om die diepste betekenis van die werklikheid en die uitdagings waarvoor dit ons stel, te peil nie. Hiervoor het hy teruggeval op sy teologiese oortuigings en die waarhede van die Woord waarin dit gegrond is. Spesifiek die Bybelse verhaal oor die menswording en plaasbekledende werk van Christus, het hiervoor 'n beslissende leidraad gebied. Daarin setel kennis van die etiese realiteit.

Vir Bonhoeffer was die Woord waardeur God die mens verlig, nooit los te maak van die persoon en werk van Jesus Christus nie. In sy Christologielesing onder die paragraaf, "Christus als Wort" (C:184-187), skryf hy reeds dat in Christus God self ons lewe binnekom en die afgebreekte liefdesgesprek met die mens weer opneem. In Christus laat geld God sy aanspraak oor ons hele lewe en roep Hy ons in die gemeenskap met Hom en die ander in. Vir sover God in Christus met ons praat, is sy Woord baie meer as net 'n krag waarmee Hy ons denke wil verlig of ons tot 'n nuwe oordeel oor sake wil voer. Daarmee onthul God nie in die eerste plek sekere verborge waarhede of 'n nuwe moraliteit nie. Die Woord soos dit in Christus na ons kom, is eerder 'n daad van vergewende liefde waardeur God Homself persoonlik aan die mens verbind. Daardeur verander, herskep en omvorm Hy ons ganse lewe en roep Hy ons om vanuit sy liefde te gaan lewe. Gevolglik is die Woord soos dit in Christus na ons kom 'n toesegging en 'n appél, evangelie en gebod. Trouens vir Bonhoeffer word die verliggende krag en waarheid van die Woord, die nuwe insig wat dit ons bied, eers verwerklik waar die mens bereid is om die Woord van God, sy gebod, as 'n aanspraak oor ons hele lewe in die geloof te hoor, en dit moedig uit te leef. Kortweg, die waarheid word werklikheid wanneer die mens God se Woord in gehoorsaamheid beantwoord.

Dié gedagte bring ons by 'n fundamentele perspektief in Bonhoeffer se teologie. In sy lewe asook wat betref sy visie vir 'n geloofwaardige kerk, was kennis van God se wil vir hom 'n onmisbare deel van 'n verantwoordelike Christelike lewe. Hierdie

kennis was onlosmaaklik verbind aan die gehoorsame optrede waartoe God ons deur sy Woord roep. In dié opsig het die daad vir hom 'n bepaalde hermeneutiese funksie gehad (Feil 1971:122-126). Dit kom nie net op vanuit die Woord van God nie, maar lei as 'n daad van gehoorsaamheid ons ook dieper in in die waarhede van die Woord. As sodanig het dit konstitutiewe betekenis vir die regte denke en insig.

"Aus Gehorsam kommt Erkenntnis, nicht aus rechter Erkenntnis der Gehorsam. Durch den Gehorsam gegen das Wort werden wir in alle Wahrheit geleitet" (GS IV:354).

"Nicht durch freie Forschung, nicht durch uninteressiertes Denken und Suchen nach ihr, sondern allein durch den freien Lebensversuch, sein Leben einmal ganz auf das Wort Christi zu setzen; einmal ganz und gar mit ihm zu leben, ihm nachzuleben, ihn zu hören, ihm zu gehorchen ... Wer das einmal wagt, der wird die Wahrheit erkennen. Nur im Kampf erprobt man Waffen" (GS IV:142-143).

In sy bespreking van die belangrike rol wat die geloofsdaad in Bonhoeffer se lewe en denke gespeel het, haal Dudzus (1985:55-114) uit Bonhoeffer se hele oeuvre aan. Hy noem dat min Christene die rykdom opgesluit in 'n daadwerklike geloofslawe so deurdink en self beproef het soos Bonhoeffer:

"Das Denken ist dabei niemals eine nachträgliche Rechtfertigung des Handels, sondern seine Voraussetzung. Und wird anderseits nur auf dem Wege des Handelns gewonnen" (Dudzus 1985:55).

In sy bespreking van dieselfde saak, wys Feil daarop dat hierdie hermeneutiese of verliggende funksie van die daad op verskeie vlakke in Bonhoeffer se denke voorkom. Dit is o.a. die weg waarlangs die gelowige loskom van homself en God ontdek (GS II:107vv). Christus het nie gekom sodat ons Hom moet begryp nie, maar sodat ons aan Hom kan vashou (GS IV:77). Deur dade van gehoorsaamheid en nie deur religieuse formules of dogmas nie, word die ware kerk gekonstitueer en van 'n religieuse gemeenskap onderskei (GS III:330-331). Daardeur leef die kerk ook sy getuieis na buite uit. Die daad is die eerste belydenis van die kerk teenoor die wêreld. As dit 'n impak beg'n maak, sal die wêreld ook na die Woordbelydenis verlang (WDK 1932:58).

Ook in Bonhoeffer se preke waar hy dit het oor die verliggende effek wat die Woord in ons lewe het, is dit duidelik dat dit telkens saamgaan met 'n bepaalde lewensoorgawe waarin die menslike daad, met name dan die liefde, 'n belangrike rol speel. 'n Persoon wat deur Christus verlig is, so skryf hy, is iemand wat volledig aards lewe (GS IV:153). So iemand staan in die liefde; dit bring insigte

wat min ander sien en wat weer tot nuwe aksie aanspoor (GS IV:149). Hy verwoord dit in een van die preke so: "Wer am meisten liebt, sieht am tiefsten" (GS IV:35). Ook in sy sg. nie-religieuse interpretasie van die evangelie, het dit, soos ons later sal sien, eerder om 'n bepaalde uitlewing van die evangelie as 'n teoretiese verstaan of uitleg daarvan gegaan. Ons daad, ons lewe, eerder as ons woorde en teorieë, maak die evangelie verstaanbaar. Volgens Feil (1971:126) is hermeneutiek binne 'n etiek net as 'n moment daarvan moontlik en geregverdig. Egte teologiese insig moet deur die geloofslawe van die gemeente gedra en gedien word.

Die groot probleem waarmee Bonhoeffer hom besig gehou het, was dus nie soseer die tradisionele vraagstuk van geloof en rede nie, maar wel die probleem van die verhouding tussen denke en handeling. Dis dus geensins toevallig dat hy in een van sy heel laaste geskrifte hieroor geskryf het nie. In 'n brief met die oog op die doop van Bethge se seun bely hy sy geslag se eensydigheid ten opsigte hiervan. Hulle het volgens hom te veel op die denke gesteun, asof dit die regte optrede outomaties sou verseker. Vir die toekoms het hy 'n nuwe verhouding tussen denke en handeling voorsien. Alleen die soort denke wat in die teken van verantwoordelike handeling staan, sal in die toekoms legitiem wees.

"Etwas zu spät haben wir gelernt, das nicht der Gedanke, sondern die Verantwortungsbereitschaft der Ursprung der Tat sei. Denken und Handeln wird für euch in ein neues Verhältnis treten. Ihr werdet nur denken, was ihr handelnd zu verantworten habt. Bei uns war das Denken vielfach der Luxus des Zuschauers, bei Euch wird es ganz im Dienste des Tuns stehen" (WE:325).

Watter belangrike rol hierdie bereidheid tot verantwoordelikheid in Bonhoeffer se lewe gespeel het, het veral in die later fase van sy lewe duidelik geword. Tog was daar ook vroeër reeds by Bonhoeffer die begeerte dat die Christendom en die kerk 'n betekenisvolle invloed op die samelewing sou hê; dat dit veral in tye van spanning en chaos sy eie rol sou speel. In dié opsig was verantwoordelikheid 'n deurlopende motief in sy werk. Wat met sy toetrede tot die weerstand geblyk het 'n buitengewone en waagmoedige daad van verantwoordelikheid te wees, was eintlik 'n logiese konsekwensie van sy vroeëre visie: 'n Christelike lewe van gehoorsaamheid wat sosiale verpligtinge op die Christen en die kerk lê, moes daarop uitloop. Hoe hierdie visie geleidelik ontwikkel het tot 'n definitiewe teorie vir kerklike handeling, tot 'n sg. politieke teologie, is die onderwerp van die volgende afdeling.

4.2.2 Verantwoordelikheid as deurlopende motief⁵

4.2.2.1 *Sanctorum Communio*: die gemeenskap as verantwoordelike subjek

Reeds uit sy vroegste geskrifte blyk dit dat die kerk en die Christen vir Bonhoeffer nooit los te maak was van die samelewing en sy probleme nie. *Sanctorum Communio* is gebore toe die Duitse samelewing op die drempel van betekenisvolle veranderinge gestaan het: die oorgang van 'n tradisionele demokrasie na 'n anti-demokratiese staatsbestel. In so 'n labiele opset was die kerk as toonbeeld van 'n nuwe mensheid geroep om 'n krities-konstruktiewe rol te speel.

Die kerk moes deur sy blote bestaan en die waarmaak van 'n eie styl van lewe, die samelewing herinner aan alternatiewe vorme van menslike verkeer. In *Sanctorum Communio* is die kerk vir Bonhoeffer die plek waar mense bevry is om daadwerklik vir en met mekaar te leef. Hierdie lewenstyl moes egter nie beperk bly tot 'n groepie ingewydes wat dit privaat as individue beoefen nie. Vir Bonhoeffer was dit belangrik dat die lewe van die kerk in sy geheel, d.w.s. as 'n kollektiewe grootheid, gestempel word deur hierdie kwalitatief nuwe vorm van intermenslike bestaan. Bonhoeffer praat in dié verband van die kerk as 'n "Gesamtsubjekt der Verantwortung" (Peters 1979:96). In watter mate Bonhoeffer daarvan weg beweeg het om die kerk se sosiale verantwoordelikheid te reduseer tot 'n individualistiese en private aangeleentheid binne die kerk, blyk uit sy uitsprake oor die kerk se kollektiewe skuld. Hierdie skuld word sigbaar waar die kerk as institusionele grootheid sy sosiale verantwoordelikheid verwaarloos of versaak.

"Es gibt nicht nur eine Schuld der einzelnen Deutschen, der einzelnen Christen, sondern es gibt eine Schuld Deutschlands und eine Schuld der Kirche. Hier schafft nicht Abhilfe die Bussfertigkeit und Rechtfertigung der Einzelnen, sondern Deutschland und die Kirche müssen Busse tun und Rechtfertigung erfahren" (SC:75).

In *Sanctorum Communio* gaan Bonhoeffer selfs verder en gee hy 'n indruk van die gestalte waarin hy gemeen het die kerk sy kollektiewe politieke verantwoordelikheid moes nakom. Dit moes o.a. uitkom in 'n begrip en gevoeligheid vir die behoeftes van die massas. So sou die kerk dien as 'n teëvoeter vir die irrasionele invloed wat die opkomende nasionalisme op die massas gehad

5 In dié onderafdeling maak ek ruim gebruik van Tiemo Rainer Peters se artikel "Jenseits von Radikalismus und Kompromiss" (1979:94-115). Hy is een van min wat spesifiek die Christen en die kerk se politieke verantwoordelikheid as 'n deurlopende motief in Bonhoeffer se lewe en denke sistematies-kronologies nagegaan het. Alhoewel Peters (sien ook sy: "Der Präsenz des Politischen in der Theologie," München-Mainz 1976) geneig is om die historiese detail ten gunste van die sistematiese te verwaarloos (Strohm 1989:11), bied sy uiteensetting in die onderhawige verband waardevolle perspektiewe.

het.

"Die Kirche muss in die Auseinandersetzung mit der Masse hinein. Sie muss hören, wo die Massen nach Gemeinschaft rufen" (SC:164).

In *Sanctorum Communio* voer hy aan dat die kerk verplig is om konstruktief in gesprek te tree met alle relevante groepe en strominge van die samelewing - selfs dié wat meer revolusionêr van aard is. Teen die opinie van sy promotor Seeberg in, bepleit Bonhoeffer selfs gesprek met die Sosialisme. In die Sosialisme het hy 'n bepaalde affiniteit met die Christelike idee van gemeenskap herken (Peters 1979:96-97).

4.2.2.2 Barcelona: verantwoordelikheid as die moed tot konkrete keuses

Sy vikariaatsjaar in Barcelona het Bonhoeffer in aanraking gebring met die praktiese probleme van 'n gemeente. Vir die eerste maal het hy uitdruklik die probleem van die *Ethik* gestel. Daarmee voer hy sy nadenke oor die Christen se politieke verantwoordelikheid verder. Sy etieklesings daar het plaasgevind in wat hy beskou het as 'n krisistyd, 'n tyd van radelose soeke na 'n basis vir die lewe (GS V:116-117). In die eerste paragraaf van die lesings stel hy die tema:

"... dass wir eine Verantwortung auf uns lasten fühlen, selbst Stellung nehmen, urteilen, in den Kampf und die Krisis der moderne Geistesbewegungen miteintreten und mitwirken zu können".

Anders as die akademiese aanslag van *Sanctorum Communio*, ontwikkel Bonhoeffer hier 'n meer konkrete etiek - een wat die mens se lewe nie onder die gewig van algemene beginsels en tydlose norme stel nie, maar inroep in die vloei van die lewe waar daaglikse konkreet in vryheid geleef en beslis moet word (GS V:178 vv). Vir Bonhoeffer was die lewe egter nooit net 'n stroom van verbygaande momente nie; dit is 'n geordende geheel waarin God daaglikse met ons besig is. Hierdie insig is nog nie selfstandig as 'n konseptuele basis vir sy *Ethik* uitgewerk nie. Bonhoeffer lê trouens vir die formulering en oplos van die etiese probleem in dié stadium nog baie naby aan die volksteologiese gedagtes van die Neolutherane.⁶ Nogtans kry ons hier reeds onder invloed van die Erlangengroep die eerste spore van 'n ordenings-georiënteerde etiek (Nachwort E:2). In Barcelona het die aksent nog grootliks geval op die individu se verantwoordelikheid binne die onsekerhede en krisis wat hierdie geordende lewe bedreig. Peters (1979:97)

⁶ Vir die Neolutheraanse volksteologie geld die volk as 'n historiese ordening van God wat gehoorsaamheid en selfs die prysgawe van ons lewe vorder. In sy Barcelona-etiek sien Bonhoeffer die Christen opgeneem in hierdie tragiese situasie dat hy altyd weer moet kies tussen twee teenoorstaande verordeninge van God: aan die een kant die eise van sy historiese

verwys gevolglik na Bonhoeffer se etiek in dié tyd as 'n "schwärmerischer Dezisionismus". Alhoewel georiënteer aan die lewe van Christus (GS V:134-156), is dit wat hy noem: "ein gelebtes Experiment mit der Wirklichkeit". Opsommend skryf hy dus oor hierdie tyd:

"In den Barcelonaer Vorträgen und Predigten z.B. macht sich eine theologische Ethik bemerkbar, die alles auf die Entscheidung des einzelnen abstellt und alles erlaubt, wenn es nur aus der 'dekalogschaffenden Freiheit' geboren ist und mit Entschiedenheit getan wird" (Peters 1979:97; sien ook GS V:165).

Die etiese beginsels wat vir die kerk se optrede in die politieke sfeer moes geld, was in dié eksperiment met die werklikheid nog nie helder en sistematies getematiseer nie. Dit sou eers met Bonhoeffer se terugkeer na Duitsland aan die begin van die dertigerjare plaasvind.

4.2.2.3 Die leer van die ordeninge: verantwoordelikheid as kritiese solidariteit

Die eintlike grondslae van Bonhoeffer se politieke teologie waarmee hy regdeur sy lewe gewerk het, is relatief vroeg gelê, waarskynlik in die periode toe Bonhoeffer sy akademiese loopbaan in Berlyn begin het, tot en met sy vertrek na London in 1933. Hoewel die krisis onder Hitler die ontwikkeling hiervan sou verhaas, het dit nie die unieke vorm daarvan direk bepaal nie. Hiervoor het Bonhoeffer teruggeval op die tradisionele sieninge van die Protestantse politieke ortodoksie. Dit het die raamwerk vir sy nadenke oor die Christelike lewe en optrede in 'n nuwe totalitêre staat gevorm.

Die basiese idee van hierdie ortodoksie (Lovin 1981:106 vv) was om die verskillende vorme van menslike aktiwiteit te onderskei en die gesagspatrone wat vir elkeen geld, vas te stel. Gegrand op die Reformasie se aanname dat die burgerlike en geestelike magte onafhanklik van mekaar bestaan, is hierdie idee van verskillende ordes by die ortodoksie uitgebrei sodat dit die terreine van die mens se arbeid en ekonomiese aktiwiteit sowel as sy huwelik en gesinslewe insluit. By Bonhoeffer kry ons nou aan die begin van die dertigerjare 'n eie ontwikkeling van hierdie idee. Sonder om die politieke tradisie van die Protestantisme oorboord te gooi, pas hy dit in die lig van Hitler se opkomende mag op 'n nuwe manier toe. Hy noem die verskillende terreine of areas van menslike aktiwiteit *onderhoudingsordes*. Hierdie ordes beskerm die mensdom teen die konsekwensies van die sondeval en rig dit op God se bedoeling daarmee. Die ordes is dus 'n gevolg van die sonde eerder as 'n deel van God se oorspronklike skepping. Met

ordes soos bv. die volk, aan die ander kant die liefdesgebod (Nachwort E:1-2).

hierdie nuanse het Bonhoeffer hom afgegrens van sy tydgenote (Nachwort E:7-11; Lovin 1987:69-74) en voorkom dat sy visie op die ordes van ons lewe verwar word met die ideologiese naturalisme van die Nazi's. Al Bonhoeffer se uitsprake en handeling tussen 1931 en 1933 oor die Christen en die kerk se verantwoordelikheid t.o.v. die sosio-politieke werklikhede moet binne hierdie tradisionele denkraamwerk verstaan word.⁷

Op die vooraand van Hitler se bewindsoorname in 1932 het Bonhoeffer bv. 'n voordrag getitel "Dein Reich komme" gehou (GS III:270-285). Hierin het hy twee grense vir die Christen se optrede t.o.v. die samelewing aangedui en die parameters getrek waarbinne sy visie vir Christelike verantwoordelikheid verder sou ontwikkel. Aan die een kant moes die Christen daarteen waak om so te fokus op die ewige dat hy sy wêreldlike plig versaak. Aan die ander kant moes hy nie vasval in die wensdroom van 'n aards-politieke utopie wat langs sekulêre weë gerealiseer moet word nie. Beide opsies is eensydig. Ware verantwoordelikheid oorstyg albei en is die krities-solidêre teenwoordigheid van die Christen in die wêreld - 'n dinamiese handeling "jenseits von Radikalismus und Kompromiss" (E:117). Vir die bestaan en getuienis van die konkrete kerk as een van die samelewingsordes wat God daargestel het, het hierdie visie belangrike implikasies.

Terwyl die kerk die staat as bondgenoot vir die realisering van die Koninkryk van God op aarde aanvaar, moet dit 'n verskil in opdrag, en dus ook 'n grens tussen staat en kerk erken (GS III:281-282, GS V:329; sien ook Lovin 1981:110).⁸ Sonder hierdie relasie van kritiese interafhanklikheid word die Koninkryk volgens Bonhoeffer nie verwerklik nie (GS III:282). Spesifiek in die prediking van God se gebod en sy genade, so voer Bonhoeffer in dieselfde tyd aan in 'n lesing oor die kerk (GS III:286-291), herinner die kerk die wêreld en die staat aan die

7 Op dié punt kry ons 'n opvallende en baie interessante aksentverskil tussen Bethge en Lovin. Anders as Bethge wat meen dat Bonhoeffer na 1933 die diskussie oor die skepping- en onderhoudingsordes opgeskort het vanweë sy aandrag op die prediking van die Woord as konkrete gebod (Bethge 1985:621), voer Lovin (1981:106-111) tereg aan dat die tema van lewensordeninge, hoewel minder eksplisiet, 'n konstante tema in sy werk bly. Die prediking moes juis die unieke lewensorde van die kerk in afgrensing van ander ordeninge help sigbaar maak. So skryf hy: "Bonhoeffer's position in the face of rising totalitarianism must be understood in this traditional conceptual framework. The preaching of the church is necessarily political (106) ... The politics of the orders of preservation became the politics of the Confessing church (107) ... The spirituality and the practices of The Cost of Discipleship and Life Together may be pietistic, but the theology which undergirds them is decisively that of the orders of preservation ... The church of The Cost of Discipleship is political, precisely as was the church of "What is the Church?" in 1932. It witnesses by drawing boundaries in a world where loyalties increasingly demand allegiance without limit" (109).

8 In dié verband skryf Lovin (1981:110): "The work of revealing the limits that govern human activity, which is the essential political task of the church, does not involve unreflective criticism of the state. Instead, the Christian acknowledges the prima facie validity of the

voorlopigheid en dus die begrensdeheid van die mens se werke voor God. Daardeur spreek hy wat Bonhoeffer noem "'n eerste politieke woord". Deur dit te doen, word die kerk self bevry van enige partypolitieke affiliasies.

"Das erste politische Wort der Kirche ist der Ruf zur Erkenntnis der eignen Grenze, zur Nüchternheit. Die Kirche nennt diese Grenze Sünde, der Staat nennt sie Wirklichkeit, beide mögen sie, wenn auch mit verschiedenen Akzent, Endlichkeit nennen. Politik in der Endlichkeit - das ist das erste eminent politische Wort der Kirche, und dies Wort entbindet die Kirche von der Parteipolitik, stellt sie in eigentliche 'politische' Sphäre in parteilicher Ungebundenheit ... das erste Wort der Kirche ist nicht: Verchristlichung der Politik - das wäre wiederum ein Verkennen der Grenze - sondern Erkenntnis der Endlichkeit!" (GS III:289-290).

Teen die tyd dat Bonhoeffer sy bekende lesings oor *Das Wesen der Kirche* (GS V:227-274) in die somer van 1932 gehou het, was sy nadenke oor die kerk se sosiale verantwoordelikheid opvallend meer pragmaties as vroeër. Gevolglik beskryf hy dit in terme van die eie plek of ruimte wat die kerk as liggaam van Christus in die samelewing moet inneem. Hy kritiseer in dié verband die kerk se voorkeur vir bevoorregte plekke en groepe. Daarmee gee die kerk sy eintlike bestemming prys, nl. om die plek van Christus se teenwoordigheid in die wêreld te wees.

Al hierdie gedagtes en veral die duiding van die kerk se politieke verantwoordelikheid as 'n krities-solidêre houding t.o.v die staat, het 'n belangrike *basis* vir sy verdere nadenke oor die kerk se verantwoordelikheid in 'n totalitêre staat gevorm. Aan die vooraand van Hitler se magsoorname het dit hom enersyds daarvan weerhou om, soos die nasionale Lutherse kerk, die Nazi-ideologie teologies te probeer regverdig. Andersyds het dit hom daarvan gevrywaar om die Nazi-ideologie eenvoudig as duiwels af te skryf en homself terug te trek in die ghettobestaan van 'n verhewe soort kerklike ortodoksie. Volgens Peters (1979:98) was hierdie bereidheid van Bonhoeffer om, terwyl hy die staat as 'n ordening van God aanvaar, krities daarmee te bly worstel, waarskynlik die belangrikste antwoord wat hy tydens die oorgang na 'n totalitêre regering gegee het op die vraag na die politieke verantwoordelikheid van die Christen.

4.2.2.4 Die kerkstryd: verantwoordelikheid as indirekte konstruktiewe inmenging

Enkele weke na die magsoorname van Hitler het Bonhoeffer met die oog op die nuwe situasie programmaties die moontlike verhoudinge van die kerk teenoor die nuwe staat geformuleer. Sy besorgdheid oor die voortbestaan van die liberale

demands the state imposes and does not resist the force that backs up the demand".

regstaat⁹ en veral oor die lot van die Jode het hom grootliks hierin gemotiveer. Anders as die meeste teoloë en kerkleiers het Bonhoeffer die betekenis van die Joodse vraagstuk vir die skending van die liberale regstaat vroeg reeds raakgesien. Sy nadenke oor die kerk se politieke verantwoordelikheid het gevolglik die nasionaal-sosialistiese Jodebeleid tot voorbeeld geneem. In die beleid het die politiek-Messiaanse aansprake van die Nazi's duidelik geword. Hierdeur is nie net die voortbestaan van die Jode nie, maar ook dié van die kerk en trouens die hele samelewing bedreig (Strohm 1985:326-327).

Van die begin af was die kerkstryd vir Bonhoeffer nie beperk tot 'n binnekerklike konflik tussen belydenisgetroue Christene en die dwaling van die Duitse Christene nie. Dit was maar 'n deel van 'n meer fundamentele stryd: die stryd om die behoud van die kerk se unieke identiteit as sentrum van die ordeningsmagte wat God daargestel het. Deur homself te wees en teen die staat se "Gleichschaltungsversuche" (Peters 1979:102) trou te bly aan sy belydenis en die unieke ordening van sy lewe wat dit gevra het, kon die kerk die welsyn van die hele samelewing die beste dien.¹⁰

"Bonhoeffer's first concern was the integrity of the church" (Lovin 1981:113).

"Bonhoeffer mass dem Ringen um die wahre Lehre und die Ordnung der Kirche eine entscheidende Bedeutung für die gesamte politische Entwicklung zu. Die Kirche hat durch ihr Wort und unschuldig Leiden den Unrechtscharakter eines Staat offenbar zu machen und ist das verborgene Zentrum der noch vorhandenen Ordnungsmächte ... " (Strohm 1985:327).

In 'n voordrag oor die Joodse vraagstuk (GS II:44-53) maak Bonhoeffer 'n belangrike onderskeiding tussen 'n *direkte* en 'n meer *indirekte* politieke optrede van die kerk teenoor die staat. Met eg. bedoel Bonhoeffer 'n handeling waarmee die beleid of optrede van die staat aktief en direk weerstaan en selfs bestry word - "dem Rad selbst in die Speichen zu fallen" (GS II:48) - "die optrede weer, gaan

9 Volgens Strohm (1989:2-3) moet die liberale regstaat onderskei word van dit wat bekend staan as die klassieke liberalisme. Lg. huldig die opvatting dat goeie reg deur verdrae ontstaan en dat die staatlewe die groots moontlike welvaart vir die burgerlike lewensgemeenskap moet waarborg. Die liberalisme van die laat twintiger - en vroeë dertigerjare in Duitsland was daarenteen iets anders. "Liberal galt damals eine Haltung, die dem Individuum unveräußerliche Rechte gegenüber Staat und Volk zusprach und die Rechtsordnung demgemäss gestaltete" (3).

10 Oor hierdie belangrikste front van die kerkstryd skryf Peters (1979:102) verhelderend: "Erstens versteht und führt Bonhoeffer den Kirchenkampf gegen die Gleichschaltungsversuche des Staates. Das bedeutet ... zugleich auch ein Kampf innerhalb der eigenen Bekennenden Kirche, die selbst zwar Gleichschaltung nie akzeptierte, aber doch zunehmend ein Wohilverhalten praktizierte, das Bonhoeffer später u.a. so kennzeichnete: 'Kirche in der Selbstverteidigung. Kein Wagnis für andere' (WEN,414)".

gewoonlik hierdie aktiewe weerstand vooraf. Terwyl dit 'n duidelike afgrensing van die staat veronderstel, is dit nie te verwar met 'n keuse om teenoor die staat jou eie kerklike binnelewe te bewaar en daarin terug te trek nie. So 'n onskuldige saambestaan van kerk en staat in die sin waarin die neoprotestantse tweeryke-leer dit voorgestaan het, het Bonhoeffer nooit bedoel nie. Trouens, die indirekte politieke verantwoordelikheid van die kerk behels handelingte waardeur die kerk homself meer aktief teenoor die staat laat geld. In dié optrede is hy nie oop vir enige kompromie nie. Om dié rede bevat dit reeds die kiem vir meer radikale optrede (Peters 1979:101). In sy bespreking van die Joodse vraagstuk spel Bonhoeffer hierdie optrede uit. Dit bestaan o.a. daarin dat die kerk die staat d.m.v. 'n openbare teologiese en politieke dispuut tot verantwoording roep oor sy beleid of optrede. Verder sluit dit ook die versorging van die slagoffers van die staatsbeleid in.

Dis duidelik dat Bonhoeffer op basis van sy eie visie van die ordeninge waardeur God ons lewe bewaar, tydens die vroeë bewindsjare van Hitler voorkeur gegee het aan 'n meer indirekte bemoeienis van die kerk met die politieke werklikhede. Hy bly hom bewus van die gevaar dat die kerk, waar hy hom meer direk met die politiek bemoei, in die magspel tussen partye gewetenloos misbruik kan word as 'n laaste onbenutte krag. Dit sou sy wese asook die ware politieke rol wat hy kan speel, vernietig. Tog staan die kerk onder die konkrete gebod van God en kan hy 'n bepaalde politieke verantwoordelikheid nie vermy nie (GS III:290). Gevolglik het Bonhoeffer op dié tydstip gekies vir 'n meer indirekte politieke rol vir die kerk.

Volgens Peters (1979:100) was die politieke betekenis van hierdie meer indirekte handeling o.a. geleë in 'n spesifieke vorm van inmenging - een waardeur die politiek konstruktief Christelik beïnvloed en geïnspireer is, sodat dit tot groter realisme t.o.v. die eendimensionele karakter van sy belange en beleidstukke kon kom. In sy beoordeling van Gogarten se etiek (GS V:321-330) sê Bonhoeffer dat die Christen 'n beter geregtigheid verteenwoordig en daarvan moet getuig. Hierdie beskouing bevat, analoog aan Jesus se lewe en boodskap, 'n rewoiusionêre element wat alles kan vernuwe.

"Als einer, der um die 'bessere Gerechtigkeit' weiss, steht er (der Christ) mit der Gewaltsordnung des Staates in Spannung. Er verneint die Gewalt nicht. Aber jede Gewaltordnung ist in Frage gestellt durch das Wissen um das Liebesgebot. Das Gegebene wird davon immer wieder durchdrungen" (GS V:329).

Soos reeds aangetoon, was die kerkstryd vir Bonhoeffer in hoofsaak 'n stryd teen die staat se subtile en later selfs aggressiewe poging om die kerk te beweeg tot

instemming met sy beleid. In dié opsig was Barmen 'n beslissende riglyn waaraan Bonhoeffer byna militant vasgehou het. Veral die eerste tese dat Christus God se kragtige aanspraak oor ons hele lewe is, het die grondoortuiging van sy politieke teologie uitgedruk. Vandaar sy beskouing oor die lewe in terme van onderhoudingsordeninge. Meer as wat die Barmen-verklaring dit self gedoen het, het hy die politieke implikasies daarvan voordurend deurdink en met toenemende dringendheid uitgespel.

Op die basis van Barmen het Bonhoeffer gestry vir wat Bethge (1978:348,349) die bevryding van die kerk van Germaanse afgode en ideologieë noem. Hy het die kerkowerhede se kompromieë t.o.v. die Arieërparagraaf teëgestaan, toegetree tot die "Kirchenregiment" as 'n meer outentieke vorm van kerkregering, intensief gewerk vir die vernuwing van die leraarsamp en die ekumene, en spesifiek die internasionale kerk teen die onderdrukking in Duitsland gemobiliseer. Veral binne lg. konteks het Bonhoeffer op 'n onverskrokke wyse die Nazi's se ideologie van nasionale veiligheid geopponeer. By Fanö (1934) het hy die soort vrede gepropageer wat dit waag om af te sien van alle geweld en soeke na sekuriteit. Peters (1979:102) noem dat dit veral hierdie internasionaal-ekumeniese verankering van die kerkstryd was wat van die begin af daaraan 'n politieke en nie net 'n binne-kerklike karakter nie, gegee het. Trouens, vir lank het dit die mees effektiewe middel tot politieke weerstand gebied.

4.2.2.5 Finkenwalde: verantwoordelikheid as 'n afgrensende lewe van geregtigheid en liefde

Teologies het Bonhoeffer die stryd van die kerk in die dertigerjare beskryf as die moed tot radikale navolging.¹¹ Die indruk bestaan dat Bonhoeffer hom in hierdie periode in gedagte en lewe afgesonder het van die politieke werklikhede. Tog is die teendeel eerder waar. Hoewel hy en die ander broeders in Finkenwalde dissiplines beoefen het wat tradisioneel met 'n wêreldvreemde piëtisme geassosieer word, is hierdie tradisie nou in diens gestel van die politieke teologie wat Bonhoeffer met Hitler se bewindsoorname ontwikkel het (Lovin 1981:108).

Teenoor 'n staat wat alles aan sy mag wou onderwerp, was die kerk meer as ooit geroep om die grense van menslike mag, en spesifiek dié van die staat aan te dui (109). Daarmee saam was dit noodsaaklik dat die kerk in gehoorsame navolging

11 "Die Entdeckung der Bergpredigt als konkrete Verheissung und konkretes Gebot für die Bekennende Kirche ist der Schlüssel zum Verständnis der Bonhoefferschen Auseinandersetzung mit dem scheinbar übermächtigen nationalsozialistischen Staat '... nach 1934' (Strohm 1985:328).

van Christus sy eie ruimte moes inneem tussen die ander lewensordes wat God daargestel het (CD:223 vv). Dit was vir Bonhoeffer al manier waarop die kerk kon vrykom van die aansprake van die staat en onder die eksklusiewe aanspraak van Christus vry kon wees om homself vir ander te gee. Hierdie ruimte wat sigbaar vorm gekry het in Finkenwalde, was nie in die eerste plek bestem as 'n toevlugsoord weg van die wêreld nie. Dit moes die kerk weerbaar maak teen die aanslae van Hitler en dit toerus vir teëstand (Strohm 1985:328). Gevolglik was die *Nachfolge*-teologie wat Bonhoeffer ontwikkel het, baie meer as net 'n teologiese traktaat of 'n versameling van mistieke gedagtes. Dit was 'n program vir kerklike sowel as politieke betrokkenheid en optrede (Peters 1979:103).

"The cost discipleship imposes is not the renunciation of the world, but the risky business of living in worldly structures without submitting completely to these structures ... In Finkenwalde Bonhoeffer sought the concrete form of a church that could live out the separation of the orders, without falling into confusion or retreating in the face of opposition. Such a church would require internal resources that only the pietist tradition was likely to provide, but its mission would be to live in the world as a witness to the boundaries and limits in human life, not to create a haven for the faithful apart from the world" (Lovin 1981:108).

Soos in 1932 het hierdie politieke verantwoordelikheid van die kerk vir Bonhoeffer bestaan in die uitleef van 'n "beter geregtigheid". Dit vind plaas deur 'n lewe van volkome liefde, reinheid, eerlikheid en geweldloosheid. Waar hierdie beter geregtigheid in 1933 egter ter begronding van 'n soort rewolusionêre weerstandsreg aan die orde kom, word dit in 1935 'n appél aan die kerk om ter wille van die geregtigheid te ly en liefde te bly betoon (CD:76-81, 232). Bonhoeffer het gehoop dat die bese hiervoor sou swig.

"In Konflikt mit den Raumansprüchen der Welt, womit Bonhoeffer offensichtlich die Forderungen und Übergriffe des totalen Staates meint, hat die Kirche nur dann eine Chance, wenn sie sich auf die Verheissung und das Gebot der Bergpredigt, das Böse mit dem Guten zu überwinden, einlässt" (Strohm 1985:328).

Voor die oorlog was konstruktiewe inmenging en geweldlose verset die enigste weg waarlangs Bonhoeffer geglo het die Christen en die kerk sy politieke verantwoordelikheid kan nakom (Peters 1979:104). Die omstandighede het egter sodanig verander, dat Bonhoeffer nuwe opsies moes oorweeg en uiteindelik as deel van sy verantwoordelikheid vir die uur, toegetree het tot die sameswering teen Hitler. Hierdie handeling het 'n verruiming gebring in sy Christologiese visies en 'n betekenisvolle hersiening van sy denke oor die kerk en die individuele Christen se politieke verantwoordelikheid. In die volgende onderafdeling word

bespreek hoe hierdie verandering by Bonhoeffer gekom het, en watter rol geloofwaardigheid vir homself asook vir sy visie op die kerk in die fase gespeel het.

4.2.3 Die samezwering as agtergrond vir Bonhoeffer se Etiek

4.2.3.1 Toetrede tot die samezwering: praktiese gevolge

Alhoewel Bonhoeffer van die begin af die Nasionaal-Sosialistiese regime weerstaan het, was dit eers in 1940 dat hy die politieke arena betree en aktief aan die samezwering teen Hitler deelgeneem het. Tot in dié stadium, d.w.s. vir die grootste gedeelte van die dertigerjare, was sy weerstand teen Hitler meer indirek. Dit is gevoer vanuit die kerk en was hoofsaaklik daarop gemik om die Belydende Kerk te help om teen die bekende "Gleichschaltung"-beleid van Hitler sy eie identiteit te bewaar.

Die kerk word gesien as een van die vernaamste samelewingsordes wat God daargestel het. Dit moet 'n eie interne lewe van diens en aanbidding koester en dit teenoor ander samelewingsordes uitleef. Hiermee toon dit dat sy gesag nie berus op eksterne ondersteuning nie, maar op sy gehoorsaamheid aan die eise van God vir die kerklike lewe. Terselfdertyd word die grense van die staat se mag afgebaken. Dit was in die dertigerjare vir Bonhoeffer die Belydende Kerk se belangrikste politieke verantwoordelikheid (Lovin 1981:113-114). Hierdie situasie het teen die einde van die era egter drasties verander.

In dié periode kry ons 'n groeiende vervreemding tussen Bonhoeffer en die Belydende kerk. Nie dat Bonhoeffer ooit met die Belydende Kerk sou afskryf of verlaat het nie. Sy *Ethik* en later voorstelle vir 'n nuwe Duitsland dui daarop dat hy steeds die hoop bly koester het dat die Belydende Kerk 'n instrument vir vernuwing sou wees. Teen 1938 was die Belydende Kerk volgens Bonhoeffer egter lamgelê en onmagtig om Hitler se oorlogsplanne of selfs net sy omvattende ontwigting van die samelewingsorde teë te gaan (Strohm 1989:331). Veral die kerk se toegeeflike houding t.o.v. die eed van getrouheid aan Hitler, het sy integriteit in twyfel laat kom. Dit was vir Bonhoeffer 'n steen des aanstoots en het 'n keerpunt in sy verhouding met die kerk gebring. Dit het o.a. in 1939 tot sy vertrek na Amerika gelei.

Soos Bonhoeffer se ongemaklikheid met die standpunte van sy eie kerk toegeneem het, het hy hom op 'n nuwe manier na sy familie en vriende gewend (Bathge 1969d:31). Tot en met sy dood in 1945 het hierdie meer polities ingestelde

gemeenskap die bepalende konteks vir sy optrede geword (Day 1975:299). Hier het hy in alliansie met mense wat krities verwyderd van die kerk gestaan het, plaasvervangend uitgeleef wat vir hom die kerk se politieke verantwoordelikheid vir die oomblik was (317).

Bonhoeffer se vriende- en familiekring was een van baie weerstandsgroepe teen Hitler met 'n duidelike doel: hulle het, anders as met die rewolusie van 1919, nie 'n nuwe sosiale orde vir Duitsland gesoek nie. Wat nodig was, was die herwinning van daardie vorme van regering wat stabiliteit en orde waarborg (Lovin 1981:117). Die dryfkrag agter die weerstand was dus moreel geïnteresser. Dit wou Duitsland en Europa suiwer van totalitarisme en 'n nasionale, ekonomiese en sosiale lewe daarstel wat gebou was op die fundamentele beginsels van die Christelike geloof (GS I:413). Hiermee kon Bonhoeffer hom vereenselwig. Dit het die weg geopen vir die herstel van 'n egte menslike gemeenskap - iets wat hy regdeur sy lewe as ideaal gestel het (Day 1975:292).

Dit is hier belangrik om daarop te let dat Bonhoeffer se betrokkenheid by die weerstand en die blootstelling wat hy daar gekry het, sy lewe sowel as sy denke ingrypend verander het.

Bonhoeffer is reeds in 1938, twee jaar voor hyself daarby betrokke geraak het, deur Hans von Dohnanyi oor die sameswering teen Hitler ingelig. Hierdie inligting, saam met berigte oor die toenemende vervolging van Jode, het sy verantwoordelikeheidsgevoel verskerp en sy band met die groep verstewig. So het hy kort voor die aanvang van die Naziprogram teen die Jode, in November 1938 sy swaer Gerhard Leibholz wat 'n Jood was, en dié se familie na veiligheid in Switzerland begelei (Strohm 1989:331).

Ook sy onverwagse terugkeer na 'n maand in Amerika in 1939 kan teruggevoer word na sy verbondenheid aan vriende en familie in die weerstandsbeweging. Baie meer as sy persoonlike verlange, het die onsekerheid oor hulle lot hom beweeg om terug te keer. Hy het daarvan oortuig geraak dat hy nie later geloofwaardig sou kon meedoen aan die herstel van Duitsland, as hy die lyding en ontbering van die tyd ontwyk net nie (GS I:477). Met sy terugkeer het hy sy eie veiligheid prysgegee en met eksimplariese duidelikheid die vraag beantwoord na wáár hy sy verantwoordelikheid in dié tyd moes uitleef.

"Nicht in der Ferne der Emigration, sondern 'vor Ort', dort, wo die Katastrophe sich abbahnt, ist der Ort der Verantwortung" (Peters 1979:104)

"Während einer Katastrophe hier zu sein ist einfach undenkbar, wenn es nicht so gefügt wird. Aber selbst daran Schuld sein, sich selbst Vorwürfe machen zu müssen, untätig herausgegangen zu sein, ist gewiss vernichtend" (GS I:306).

Terug in Duitsland, kort na die val van Frankryk op 7 Junie 1940, het Bonhoeffer sy lot ingewerp by die samesweerders. Hierdie besluit is sonder die medewete van sy kollegas in die Belydende Kerk geneem. Die verslegtende situasie in die land het die neem van die besluit bespoedig: hy het geskok waargeneem hoe die grootste deel van die Duitse volk die sukses van Hitler toejuig en die vrugte van sy veroweringspolitiek geniet. Selfs die kerk het hieraan meegedoen deur die ondersteuning van militêre diensplig en die hou van dankdienste vir Hitler se oorwinnings. Op die soldate se helms is, soos in die keiser se tyd, sigbaar aangekondig: "God met ons!" (Wind 1990:120). Bonhoeffer het besef dat hierdie sukses en die wyse waarop God bygetrek is om dit te legitimeer, 'n nuwe afreken daargestel het - een wat die Duitse volk blind gehou het vir die onreg wat hulle doen.

"Wo die Gestalt eines Erfolgreiches ... in Erscheinung tritt, dort verfällt die Mehrzahl der Vergötzung des Erfolges. Sie wird blind für Recht und Unrecht, Wahrheit und Lüge, Anstand und Niedertrag. Sie sieht nur noch die Tat, den Erfolg. Das ethische und intellektuelle Urteilsvermögen stümpft ab vor dem Glanz des Erfolges und vor dem Verlangen, an diesem Erfolg irgendwie teilzubekommen" (E:47).

Ten einde militêre diensplig vry te spring, het Bonhoeffer deur 'n kontak 'n burgerlike agent geword vir die Duitse militêre intelligensie, die sg. "Abwehr". In dié hoedanigheid moes hy sy ekumeniese kontakte gebruik om waardevolle inligting te verkry. In werklikheid het hy 'n groepie regsgeleerdes en offisiere gehelp wat Hitler uit die weg wou ruim en deur oorsese kontakte 'n vredesooreenkoms met die Geallieerdes wou sluit (Lovin 1984:129). Alhoewel sy lewe nou 'n dubbele karakter gehad het, was Bonhoeffer self nie innerlik verskeur nie; intendeel, psigies en teologies het hy nou meer kongruent as ooit vantevore gevoel. In 'n artikel oor Bonhoeffer se vryheid en gehoorsaamheid, bring Bethge (1978:331-361) sy besluit om aan die sameswering deel te neem in verband met 'n nuwe vryheid wat hy in die tyd ervaar het. Vry van die Nazi-ideologie, was hy nou ook vry om meer diensbaar te wees aan ander.¹²

12 Volgens Bethge was die kerkstryd vir Bonhoeffer basies 'n stryd om los te kom van die kompromitterende krag van die Nazi-ideologie: 'n vryheid van ... Bonhoeffer se toetred tot die politieke weerstand daarenteen was 'n stryd om vryheid ter wille van die Jode en 'n nuwe samelewing - dus 'n vryheid vir ... Oor lg. skryf Bethge dan insiggewend: "Diese Freiheit bedeutete nun auch Selbstbegrenzung in der Partikularität, ein freiwillig-sich-einbinden in eine vorbehaltlose und bewusste Teilhabe am Geschick des eigenen Landes ... Es bedeutete die neue

Die samesweerders in die weerstandsbeweging was eensgesind in hulle teenkanting teen die militêre beleid en oorlogsaggressie van Hitler. Nogtans wou hulle 'n herhaling vermy van wat gevolg het op die vredesooreenkoms van 1919, waardeur die Duitse volk uitgelewer is aan die genade van hulle oorwinnaars. Die wrewel wat hieroor ontstaan het, het die klimaat vir Hitler se opkoms voorberei. So iets moes nie weer gebeur nie. Hierin kon Bonhoeffer help. Sy spesiale rol in die sameswering (Lovin 1984:129) was om deur sy vriend, biskop Bell, met die Britse regering te skakel en hulle te pols oor 'n moontlike ooreenkoms. Hiervoor het hy verskeie reise onderneem en o.a. in 1942 vir Bell in Swede ontmoet. Saam met sy kollegas in die sameswering het Bonhoeffer, ingeval die oorlog beëindig kon word, sekere waarborge wat blywende vrede sou verseker, by die Britse regering gesoek. Die Geallieerdes se eis dat Duitsland moes ontwapen, was verstaanbaar, maar dit kon nie die primêre doel van die vredesluiting wees nie. Ontwapening moes deel wees van 'n breër program waarin Duitsland ook 'n mate van politieke en ekonomiese sekuriteit gegun word. Daarby moes al die nasies 'n sekere supra-nasionale kontrole oor hulle wapentuig aanvaar (GS I:365). Die Britse regering het Bell se boodskap geignoreer.

Bell beskryf die agtergrond, aard, doel en werkswyse van die weerstand met spesifieke verwysing na Bonhoeffer se aandeel daaraan, in Oktober 1945 in 'n insiggewende artikel (GS I:390-398). Later, in 1957, het hy dit opgevolg met 'n voordrag in Göttingen onder die titel: *The Church and the Resistance Movement* (GS I:399-413). Sy slotsom was dat die negatiewe houding van die Geallieerdes 'n fout was en dat hulle die weerstand op 'n kritieke stadium met tragiese gevolge in die steek gelaat het (412-413). Nietemin, hierdie ontegemootkomende reaksie van die buitewêreld het nie die onmiddellike einde van die weerstandsbeweging beteken nie. Die impak van die onsekerheid oor die uiteindelijke afloop van Hitler se oorloë, asook die inligting oor die omvang van die Joodse vervolging was hiervoor te groot. Dié spesifieke weerstandsgroep het eers nadat Bonhoeffer in die tronk beland en die aanslag op Hitler se lewe misluk het, opgehou om te bestaan.

Wat vir hierdie navorsing belangrik is, is dat Bonhoeffer se dramatiese rol in die weerstand gepaard gegaan het met 'n verbeeldingryke poging om 'n gepaste teologiese reaksie op die veranderende situasie te formuleer. Hierdie reaksie was basies daarop gemik om die voorhande krisissituasie te interpreteer en met die oog

Solidarität mit seiner eigenen sozialen Klasse, deren Glieder entweder verzweifelt ums Überleben kämpften, und sei es durch Kooperation mit dem Bösen, oder aber dessen Sturz im Untergrund betrieben. Es bedeutete eine erneuerte Bruderschaft auch mit seiner armseligen Kirche, die schweigsam geworden, unbeabsichtigt zum Komplizen unaussprechlicher Verbrechen wurde" (Bethge 1978:352).

op 'n beter toekoms, sekere optredes voor te stel. Met dié bedoeling het Bonhoeffer sy *Ethik* begin skryf. Tussendeur het hy, as 'n uitvloeisel van sy reise en in noue samehang met die gees van sy etiese opstelle, ook betrokke geraak in 'n debat oor die toekoms van Europa. Op versoek van sy geesgenote in die weerstandsbeweging het hy twee stukke geskryf oor die moontlike vorm van die Duitse kerk na die oorlog. In wat volg, sal ek albei hierdie twee teoretiese bydraes oorweeg - sy ontwerp vir die toekoms sowel as sy sistematiese etiese opstelle. Alhoewel die verskillende bydraes nou bymekaar aansluit, moet hulle onderskei word. Ek konsentreer hoofsaaklik op sy *Ethik*, omdat die sistematiese verbande vir sy beskouinge oor die geloofwaardige bestaan van die kerk tydens die oorlog hierin die breedste uitgewerk word.

4.2.3.2 Bonhoeffer se teologiese reaksie: tema en opset van sy etiese opstelle

Na sy terugkeer uit Amerika moes Bonhoeffer noodgedwonge uitdruklik nadink oor die na-oorlogse toekoms van Duitsland en Europa. Day (1975:313) praat in dié verband van Bonhoeffer se ontwerp vir die toekoms en onderskei dit van sy etiese opstelle. Sy ontwerp vir die toekoms was net soos die etiese opstelle, nie 'n afgeronde stuk werk nie. Dit bestaan uit artikels en voordragte wat almal fokus op die daarstel van 'n nuwe na-oorlogse Duits-Europese samelewing. In 'n brief aan Bethge in 1941 bevestig Bonhoeffer dat hy hom besig hou met gedagtes oor "europäische Hoffnungen und Aufgaben ... der Auftrag der Kirche in der Zukunft" (GS II:411).

Hierdie gedagtes is gestimuleer en deels ook gevorm deur gesprekke wat hy juis toe met ekumeniese groepe in Swede, Engeland en Amerika gehad het. Anders as die Belydende Kerk wie se lede verstrooi en lamgelê is deur die oorlog, het hierdie groepe reeds begin beplan vir 'n na-oorlogse situasie. Hulle het die voorwaardes vir 'n moontlike vredesooreenkoms gedefinieer en voorstelle vir die sosiale, politieke en ekonomiese strukture van 'n toekomstige Europa voorgelê. Uit 'n respons wat Bonhoeffer in 1941 saam met Visser 't Hooft op William Paton se boek *The Church and the New Order* gelewer het, kry ons insig in sy denke hieroor (GS I:356-371).

In aansluiting by Paton sien Bonhoeffer die basis vir so 'n nuwe orde nie soseer in 'n spesifieke regeringsvorm nie, maar in sekere fundamentele beginsels wat die lewe van die staat en die samelewing rig. Dit sluit o.a. in 'n sterk sentrale regering (366) en ruimte vir die uitlewing van menslike vryheid. Lg. mōes volgens Bonhoeffer nie verstaan word as 'n individuele reg nie, maar as 'n

verantwoordelikheid teenoor jou naaste. Hier het die ekumeniese kerk volgens hom 'n belangrike taak gehad. Dit kon nie uitvoerige planne vir 'n na-oorlogse rekonstruksie van die samelewing voorlê nie, maar dit moes die nasies herinner aan daardie realiteite en gebooe waarsonder geen egte orde moontlik is nie (363). Wat die toekoms van sy eie kerk betref, het Bonhoeffer twee belangrike bydraes gemaak. Die een was 'n voordrag getitel: *Beëndigung des Kirchenkampfes* (GS II:433-437); die ander 'n appél aan alle leraars en Christene wat na die beëindiging van Hitler se bewind van alle kansels voorgelees moes word (GS II:438-440). Albei dokumente het 'n beeld gegee van die kerk waarvoor Bonhoeffer gehoop het hy in die toekoms sou werk, asook van die stappe wat nodig was om daardie doel te bereik. In die bespreking van die geloofwaardige lewensvorm wat Bonhoeffer vir die Belydende Kerk na die oorlog gevisualiseer het, kom ons hierop terug.

Bonhoeffer se konsentrasie op die toekoms was nie iets toevalligs nie. In 'n tyd van groeiende wanhoop het die fokus daarop die heersende realiteite in 'n nuwe lig geplaas. Op dié manier wou Bonhoeffer o.a. die hoop op iets beters lewendig hou. Daarmee wou hy ook die verantwoordelikheid van die samesweerders vir die realisering daarvan bly inskerp. Die gevaar was natuurlik daar dat toekoms gesprekke 'n mentaliteit van ontvlugting of passiwiteit in die hand kon werk. Daarom het Bonhoeffer, wat hierdie soort besinning betref, sekere voorbehoud gehad. Hulle was: (i) die *conditio Jacobea* (Jak.4:15), d.i. die wete dat die toekoms geheel en al in God se hand is; (ii) die gewilligheid om in die gees van Mt. 6:34 die geloof in Christus daagliks toe te eien en uit te leef, en (iii) die bereidheid om i.p.v. te ontvlug in 'n wêreld van fantasieë, konkrete diens aan die naaste te lewer (GS 1:356). Vir Bonhoeffer was hierdie toekomsontwerp so belangrik, dat hy sy eie voorstelle hieroor tot kort voor sy inhegtenisname telkens hersien het (Day 1975:378). Die belangrikste teoretiese bydrae wat Bonhoeffer egter in hierdie tyd gemaak het, was sy etiese opstelle, vandag bekend as sy *Ethik*.¹³

Wat die struktuur en opset van sy *Ethik* betref, moet die nou samehang wat daar deurgaans in Bonhoeffer se lewe tussen werk en lewe was, in gedagte gehou word. Meer as enige van sy vorige werke, weerspieël die *Ethik* sy lewensituasie en die probleme waarmee hy in daardie tyd geworstel het (Bethge 1978:356). Soos Wind (1990:122) dit stel: "Nie wurde Dietrichs 'Theologie im Vollzug' deutlicher

13 Met die oog op die ontwikkeling van sy etiek begin Bonhoeffer nuut lees en tree hy konstruktief in gesprek met die konserwatiewe etiese tradisies van sy tyd (Peters 1979:105; Nachwort E:1-7; Forell 1962:199-211). Hy formuleer sy teoretiese taak in die woorde van Lovin: "... to explain precisely how the situation was different and to explain the changed structure of moral action which follows" (1984:129).

als in dieser letzten Phase". Dis nie toevallig dat sy toetred tot die sameswering fakties saamval met die begin van sy werk aan die *Ethik* nie (Johannsen 1986:17).

Die nou samehang tussen teoretiese gedagtegang en konkrete ervaring bepaal die opset van hierdie geskrif. Dit bied ook 'n baie belangrike leidraad vir die verstaan daarvan.

"In der theologisch-kirchlichen Biographie Bonhoeffers bedeutet die 'Ethik' den Versuch, gewonnene Erkenntnisse und erlittene Erfahrungen in ein gegenwartsbezogenes theologisches Konzept münden zu lassen " (Vorwort E:2).

Die drie jaar van 1940 tot 1943 wat Bonhoeffer aan hierdie, sy belangrikste werk, geskryf het, was vanweë sy betrokkenheid by die weerstandsbeweging 'n rustelose tyd met baie onderbrekings. Daar was wel kort periodes waarin hy rustiger en met konsentrasie kon werk, soos in Oktober 1940 in Klein Krössin (vgl. briewe in GS VI:424,485), in November 1940 tot Februarie 1941 as gas in die Benediktynse klooster in Ettal (vgl. briewe in GS II:381,389,394-396,588; GS VI:492, 508-510, 518-521) en in Mei 1942 toe hy die drukproewe van Barth se KD II/2 tydens ag dae aan die Geneefse meer kon deurwerk (Zeit der Arbeit E:6). Tussendeur en selfs later toe hy teen die einde van 1942 meer permanent in Berlyn was, moes hy dikwels reis en is sy program voortdurend onderbreek. Hierdie onderbrekings en onsekerheid in sy lewe word weerspieël in die aard en opset van die werk.

Die *Ethik*, wat oorspronklik as lesings vir die *Croall Lectureship Trust* in 1939 in Edinburgh bedoel was (E6:7), is 'n onvoltooide stuk werk. Dis nie die afgeronde boek wat Bonhoeffer in gedagte gehad het nie, maar die oorblyfsels van 'n reeks manuskripte wat tydens die oorlog versteek en daarna met groot moeite deur Bethge ontsyfer, georden en in 1949 uitgegee is (Vorwort E:4). Die fragmentariese karakter van die boek soos dit tans bestaan, maak dit moeilik om te lees. Die gedagtegang van sommige hoofstukke breek voortydig af of word in ander dele voortgesit en selfs oorgewerk. Dikwels is Bonhoeffer se gedagtes in so 'n mate onduidelik, dat groot dele vir die oningewyde onverstaanbaar is. Hierdie onduidelikheid was waarskynlik doelbewus (Lovin 1984:130). Bonhoeffer se omstrede posisie in die weerstandsbeweging, sy kritiese analise van Hitler se misdrywe en die feit dat sy geskrifte 'n implisiete oproep tot aksie was, het dit vir hom noodsaaklik gemaak om kripties en indirek te skryf. Dit moes vir 'n beperkte groep wat bedektelik moes werk, verstaanbaar wees. Dit verbaas dus nie dat met die publikasie van die *Ethik* in 1949, dit nie veel belangstelling gewek het nie. Mense kon dit gewoon nie verstaan nie. Nogtans bly die werk ondanks die mate

van ontoeganklikheid en duidelike beperkinge,¹⁴ van groot betekenis (Roark 72:93). Die nuwe uitgawe met die jongste navorsingsgegewens wat daarin opgeneem is, bevestig dit.

Die besondere bydrae van nuwe navorsing wat veral gedurende die tagtigerjare oor die *Ethik* gedoen is (Vorwort E:5-6; Green 1987:3-66; Lovin 1987:67-102; Peck 1987:141-166), is dat die historiese agtergrond en samehange van die teks nou helderder as vroeër uitkom. Dit het navorsers ook in staat gestel om die volgorde waarin die manuskripte waarskynlik geskryf is, met meer sekerheid vas te stel. Bethge se sesde uitgawe (1963) wat tot dusver deur die meerderheid akademici in die interpretasie van Bonhoeffer se *Ethik* gebruik is, steun in 'n hoë mate op die veronderstelling van die sg. "Ansätze-Theorie" (Vorwort E:5; E6:11-14).

Hiervolgens verteenwoordig elke nuwe manuskrip 'n nuwe aanpak in sy *Ethik*. Wat vroeër geskryf is, word nie net onderbreek nie, maar ook vervang met iets nuuts. Bethge se uitgawe onderskei sewe geleenthede waarby daar so nuut begin word. So is die eerste manuskrip geskryf in die tyd toe Bonhoeffer nog relatief na aan die kerk geleef het. Die ander, so lui die argument dan, het tot stand gekom toe hy dieper in die weerstandsbeweging ingetrek was. Daarom handel dit oor ander temas wat telkens hersien is.

Teenoor bg. indeling en die teorie waarop dit gebaseer is, konstateer die nuwe uitgawe vyf periodes waarin Bonhoeffer vermoedelik sy *Ethik* geskryf het. Anders as E6 begin die nuwe uitgawe met die opstel: "Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt" (E:1-32). Daardeur word die groot temas van Bonhoeffer se etiek aan die orde gestel. Hierdie invalshoek, saam met die periodisering van sy werk in vyf dele wat elk die inisieel vermelde temas verder uitbou, veronderstel dat Bonhoeffer se etiek tematies gesproke 'n baie groter eenheid vorm as wat vroeër vermoed is (Vorwort E:8; Green 1987:12). Hierdie aanname word trouens gesteun met 'n beroep op Bonhoeffer self (Johannsen 1986:18). Die vermoede dat daar 'n oorgang of selfs 'n sprong in Bonhoeffer se denke van die kerk na die wêreld plaasgevind het, is hiermee verder weerlê. Skerper as vroeër word die historiese bepaaldheid van Bonhoeffer se lewe duidelik, en word dit verstaanbaar dat hy skryf waarom hy geskrywe het (Nachwort E:11-2).

14 Bethge wys daarop dat Bonhoeffer se Etiekfragment ons inderdaad in die steek laat t.o.v. moderne probleme soos bv. die van demokratiese vryhede, menseregte, die ekologie, kernoorloë ens. Tog bly die waarde daarvan onmisbaar: "... er hat uns unvergleichliche Abschnitte hinterlassen über den Grund und über die Entfaltungsrichtungen der inneren Einheit des mündigen und verantwortlichen Christen, der zugleich auf verschiedenen Ebenen beansprucht wird und handeln muss, ehe er alles weiss" (Bethge 1978:357).

Wat die doel en tema van Bonhoeffer se etiese opstelle betref, bestaan daar definitiewe leidrade. Uit 'n vroeëre ontwerp vir sy *Ethik* (E6:8) is dit bv. duidelik dat Bonhoeffer sy etiese projek gevisualiseer het as 'n boek met twee dele. Die titels wat hy in gedagte gehad het, dui daarop dat dit aanvanklik bedoel was om deel te vorm van sy konkrete toekomsontwerp. Met dié werk wou hy veral die grondslae vir 'n nuwe samelewing en die strukturele implikasies wat dit inhou, deurdink. Die titels was: "Die grondslae en struktuur van 'n wêreld wat met God versoen is"; "Die grondslae en struktuur van 'n toekomstige wêreld"; en "Die grondslae en struktuur van 'n verenigde Weste". Later het hy in 'n brief nog 'n titel gesuggereer, wat hy genoem het: "Wegbereiding en die ingang tot besit" (E6:8).

Hierdie uiteengesette bedoeling weerspieël sy waarneming dat Hitler se oorwinningstogte die begin van die einde vir Duitsland was (Bethge 1963:110). Hy wou met die oog hierop etiese gesigspunte ontwikkel wat die kerk en die samelewing kon voorberei op die komende politieke katastrofe en kon help met die heropbou van die samelewing.

In aansluiting by hierdie uitgesproke intensie van Bonhoeffer dui Lange die tema vir die ontwerp van Bonhoeffer se *Ethik* aan as: "die Welt nach der politischen Katastrophe" (Lange 1967:531). Bonhoeffer het dit tot voor sy gevangeneming egter nie veel verder gebring as 'n fragmentariese opklaring van die grondslae vir 'n menslike samelewing en die soort keuses wat die herstel daarvan kan help bevorder nie. Die onsekerheid van die omstandighede het 'n groot rol gespeel in die onvoltooidheid van sy projek. Dit het o.a. meegebring dat sy gedagtes - gesien in terme van sy laaste voorgestelde titel - grootliks gefokus gebly het op die weg van verantwoordelikheid wat 'n nuwe orde moes help inlei, en nie soseer op die konkrete struktuur van die wêreld na die katastrofe nie.

Hoewel hy, soos blyk uit sy Christologiese gedagtes en sy uiteensetting van die mandateleer, die grondslae en omtrekke van 'n nuwe orde uitvoerig deurdink het, was selfs hierdie visie uiteindelik daarop gemik om in die spanningsvolle en onvoorspelbare interimtyd voor die aanslag op Hitler se lewe die samesweertes se gewetens te bevry en hulle tot handeling te beweeg (Day 1975:321). Dit wou o.a. daardie struikelblokke wat die gehoorsame naleef van God se gebod verhinder, uit die weg ruim. Volgens Day is die *Ethik* 'n besinning oor die implikasies van die evangelie vir die onsekerheid en chaos van daardie oomblik; dit is

"... a series of new starts towards articulating the context in which God's command would make sense amidst the perverse confusion of waning facism" (314).

"Bonhoeffer's theological Ethics would thus take on a primarily critical, rather than a constructive fashion. They were intended to rout out taken-for-granted 'Christian' presuppositions, to make room for obedience to the gospel, to free up his respectable compatriots to do what was called for, to set them free for genuine 'wordliness'" (321-322).

Johannsen (1986:19) sluit by hierdie meer onmiddellike en eksistensiële intensie van die *Ethik* aan wanneer hy die grondgedagtes daarvan in terme van 'n oproep nader kwalifiseer as:

"... Die Forderung, das Denken in zwei Räumen zu überwinden und den Wirklichkeitsbezug der ethischen Herausforderung sowie das Verständnis von verantwortlichem Tun, das sich in der Bereitschaft zur Schuldübernahme konkretisiert".

Bethge (1977:635) bevestig hierdie bedoeling van Bonhoeffer se *Ethik* wanneer hy dit beskryf as 'n wekroep tot aksie. Hy skryf:

"It is a question of liberation and of awakening responsibility".

Soos later duideliker aangetoon sal word, vind Bonhoeffer die grondslag van die Westerse beskawing en daarom ook vir 'n nuwe samelewing, in die onversadigbare verlange van Christus om gestalte in alle mense se lewens te kry (E:54). Hierdie perspektief op die werksame en vormgewende teenwoordigheid van Christus in die wêreld vorm die ongewone, maar vir sy tyd unieke uitgangspunt van Bonhoeffer se *Ethik*.

Die universele realiteit van Christus is vir Bonhoeffer die geheim van die instandhouding en vernuwing van die historiese werklikheid. Dit moes ook geld vir die samelewingsorde waarin Bonhoeffer hom bevind het, en dit het die raamwerk gebied waarbinne Bonhoeffer nuut oor die individuele Christen en oor die kerk se geloofwaardige rol in die wêreld nagedink het.

"In der Perspektive einer möglichen Neugestaltung der Welt nach dem Kriege aber muss sich die Frage nach der Kirche, nach ihrer Funktion und ihrer funktiongemässen Gestalt neu stellen. Der universale Horizont der Christuswirklichkeit, der Wirklichkeit der Gegenwart Gottes in der Wirklichkeit dieser Welt gerät neu ins Blickfeld und in diesem Horizont der Weltbezug, der Weltauftrag der Kirche ..." (Lange 1967:531).

In die volgende onderafdeling word Bonhoeffer se gedagtes oor die unieke

bemoeienis van Christus met die wêreld, die wyse waarop hy in ons lewe gestalte wil kry, onder oë geneem. Ek doen dit met inagneming van die historiese konteks waarbinne dié gedagtes volgens die mees onlangse navorsing ontstaan het. Dié uiteensetting bring ons uit by wat in Bonhoeffer se etiese denke sentraal is en dit gee noodsaaklike agtergrond vir besinning oor sy visie van 'n geloofwaardige kerk in die tyd.

4.2.4 Die inhoud van die *Ethik*

4.2.4.1 Die gestalte van Christus: 'n herwaardering van die wêreld

Die eerste manuskripte van die *Ethik* het in 1940 in 'n tyd van groot spanning vir Bonhoeffer en die kerke in Duitsland ontstaan. Hierin het Hitler se eerste oorlogsoorwinnings 'n belangrike rol gespeel. Terwyl dit aan die een kant 'n nuwe euforie onder die onkritiese massa laat ontstaan het, het dit aan die ander kant die posisie van alle weerstandsgroepe en verontrustes dramaties verswak. Die vraag was of die verwerping van die Nazi's in sulke omstandighede realisties was.

Soos blyk uit 'n verbod in September 1940 op 'n openbare voordrag, wat opgevolg is met 'n verbod in Maart 1941 op publikasie en 'n opdrag om hom gereeld by die polisie aan te meld, was Bonhoeffer self onder groot druk. Sy vryheid van beweging asook dié tot kritiek is drasties ingekort. Voortaan was hy 'n verdagte wat in die geheim moes opereer. Hy moes selfs rekening hou met onverwagte klopjagte.

Ook wat die posisie van die Evangeliese Kerk in 'n toekomstige Duitsland betref, was die situasie gespanne (Nachwort E:12). Hitler kon dit nou bekostig om die kerk te ignoreer. Volgens 'n program oor die kerk in Wartegau in dié tyd, sou die gemeentes in die toekoms as kultuurverenigings bestaan. Hulle sou hulle status as pleitbesorgers vir die openbare reg verloor, terwyl daar beperkinge op hulle kontak met binne- en buitelandse groepe geplaas is. In hierdie uiters donker omstandighede het Bonhoeffer sy eerste manuskrip geskryf: "Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt" (Nachwort E:11-13).

Saam met verskeie ander wat kort daarna geskryf is, het dié manuskrip 'n troosvolle analise gebied. Dit lê die grondslag vir Bonhoeffer se etiese besinning en stel die drie groot temas van die *Ethik*: Christus, die wêreld en die kerk aan die orde (E:1-32; E6:190-213; sien ook Wilcken 1981:202). In 'n sekere opsig is die verdere etiese opstelle 'n nadere toeligting hiervan met die oog op die ontwikkelende historiese situasie.

Teenoor wat mense sien, stel hy in sy eerste stuk die bevrydende geloofsperspektief dat die werklikheid van God in Christus nie net oral werksaam is nie, maar ook alles omvat en bepaal (E:2). Die kerk moes hiervan getuig.

Om die dinamiese wyse aan te dui waarop die werklikheid van Christus ons lewe bepaal, gebruik Bonhoeffer die term omvorming of "Gestaltung" (E:33-60).¹⁵ Daarmee wil hy sê dat die mens vir die vorming van sy lewe, kultuur en geskiedenis volledig aangewys is op die werk van Christus. Deur sy menswording, kruisdood en opstanding, d.i. deur sy versoening, word die mens se lewe radikaal omvorm en tot sy bestemming gelei (E:46). Sy eie planne, programme of aksies word relatief. Gelykvormig aan Christus word hy waarlik mens: vry van onrealistiese ideale (52), moedig om die gerig van God oor sy sonde te aanvaar, gereed om te midde van die chaos nuut te leef (53).

In 'n verdere opstel, "Erbe und Verfall", gebruik Bonhoeffer weer dié term (E:61-95) om 'n geskiedteologiese interpretasie van die toenmalige krisis te gee (Lange 1967:531). Die geskiedenis van die Westerse beskawing, meen hy, is daarvoor verantwoordelik dat die werklikheid van Christus nie langer sigbaar is nie.

Hierdie beskawing is gekenmerk deur die wyse waarop Christus inherent deel was van die lewe en die geskiedenis. Kerk en staat, pous en keiser het in vorige eeue saam gestry daarvoor dat Christus oral gestalte moet kry (E:69). Trouens, dit verklaar vir Bonhoeffer die unieke eenheid van die Westerse beskawing. Hierdie eenheid was nie 'n blote idee nie, maar 'n historiese werklikheid met sy enigste grond in Christus (E:68). Christus was die kontinuïteit van ons geskiedenis (E:63). In Hom is die Westerse beskawing gevorm tot 'n *corpus christianum*; meer nog, omdat Christus die Messias van die Jode was, is die geskiedenis van die Weste onlosmaaklik met dié van Israel verbind. Wie die Jode verwerp, verwerp Christus (E:64).

Wat in sy tyd aan die gebeur was, openbaar volgens Bonhoeffer 'n ernstige afval van Christus en 'n verlies aan die eenheid wat op Hom gegrond was. Ironies

15 Lovin (1987:79) meen dis moontlik dat Bonhoeffer hierdie terminologie ontleen het aan die moraal-teologiese tekste van die Rooms-Katolieke. Hy het dit gelees in voorbereiding vir die skryfwerk aan sy etiek. In elk geval het die konsep min in gemeen met die tradisionele ides van die vorming van die mens se karakter volgens die Christelike idees van deug en reinheid. Wel ter sprake is wanneer Bonhoeffer hierdie term gebruik, is 'n ironiese omkering wat soos volg beskryf: "Just as Karl Barth once upended Catholic analogical theology by replacing the argument from human reality to the nature of God with an analogia fidei that argues from God's self-revelation to the nature of humanity, Bonhoeffer now suggests that the important formation is not our conformity to Christ, but Christ's taking form in us, in the concrete events of history and in the historical life of the church" (79).

genoeg het die Reformasie dit begin (E:70 vv.). Met die onderskeiding van die twee ryke waardeur Christus heers, nl. die kerk en die staat, wou Luther die unieke identiteit van die kerk beklemtoon. In die kerk as *corpus Christi* het die ware eenheid van die Weste gesetel (E:71). Die wyse waarop die kerk bestaan het, moes hiervan getuig.

Met hierdie onderskeiding het Luther egter nie net die tradisioneel aanvaarde band tussen Christendom en kultuur gerelativeer nie; hy het ook die weg geopen vir 'n groter verselfstandiging van die mens teenoor God. Dit het op sy beurt die proses van groeiende sekularisasie aan die gang gesit (E:72-73).

"The breakup of Christian unity in the reformation paved the way for the emancipation of reason and its deification" (Roark 1972:97).

In sy negatiewe, antikerklieke gestalte bereik die sekularisasieproses 'n hoogtepunt in die Franse Rewolusie. Hier word die vernietigende mag en perversiteit van die bevryde mens blootgelê (E:74). Die emansipering van die menslike rede het wel bepaalde voordele ingehou. In bondgenootskap met die massa en met die ideaal van nasionalisme het dit egter gelei tot 'n nuwe geesteseenheid wat teenoor God staan. Dit is goddeloos en lei tot nihilisme (E:82, 89-90).

Wat in Duitsland onder Hitler aan die gang was, is volgens Bonhoeffer gedra deur so 'n gees. Dit verteenwoordig 'n diepgaande vervreemding en afval van Christus. Hierdie afval kom nie alleen tot uitdrukking in die gruweldade en vernietigingsoorloë van Hitler nie (Nachwort E:13); dit blyk veral in die misleiding waarmee dit gepaard gaan. Die bose klee hom in die gestalte van die lig. Hy bied 'n nuwe godsdiens (E:83). Onder die dekmantel van die waarheid word die leuen verkondig; terwyl liefde geveins word, word haat gestook. Mense doen nie net bose dinge nie, hulle is boos (E:33-34), en dit is erger as die swakhede van die regverdige.

"Es gibt schwerere und leichtere Sünde. Der Abfall wiegt unendlich viel schwerer als der Fall. Die glänzendsten Tugenden des Abgefallenen sind nachtschwarz gegen die dunkelsten Schwächen der Treuen" (E:34).¹⁶

Bonhoeffer se waarneming was dat teenoor hierdie manifestasie van die bose die tradisionele etiese teorieë geen teenspel bied nie. Hulle is soos geroeste swaarde

16 Dat Bonhoeffer hier oor die nasionaal-sosialistiese regime praat, blyk uit sy kommentaar op 'n boek van Paton in die tyd (GS I:356-371): "... der tiefste Grund der ethischen Verwirrung liegt vielmehr in der Tatsache, dass die höchste Ungerechtigkeit, wie sie im nationalsozialistischen Regime verkörpert ist, sich in das Gewand relativer historischer und sozialer Gerechtigkeit kleiden konnte" (357).

wat nie langer bruikbaar is nie (E:33-38; Forell 1962:199-206). Net die wonder van 'n nuwe geloofsontwaking in die kerk saam met 'n staat wat sy roeping verstaan, kan verhoed dat die samelewing oor 'n afgrond stort (E:93-94). Om dit reg te kry, is 'n terugkeer na 'n lewe van eenvoud nodig, 'n lewe waarin die mens vertrou op God se geboorte, sy oordeel en sy barmhartigheid wat daagliks nuut is. Dáárin is ware wysheid te vind (E:438). So sien die mens die werklikheid van God in alles. So sien hy Christus in wie God en wêreld versoen is, sien hy sy liefde wat alles oorwin (E:40).

Die kardinale vraag waarom dit vir Bonhoeffer in dié tyd gegaan het, het dus te make met die werklikheid en die sigbaarheid van Christus in die samelewing: *Hoe kan Christus weer gestalte kry in die vervalde Westerse samelewing?* Dit is die fundamentele vraag van die *Ethik*. Die tradisionele vraag, "Hoe kan die mens goed wees of goed doen?", is reeds deur die geskiedenis as ontoereikend en pretensieus ontmasker. Dit het belangrik geword dat die realiteit van God hom as finale realiteit oral sal toon, dat Christus in alle mense gestalte sal kry.¹⁷ Hierdie formulering openbaar 'n totaal nuwe uitgangspunt en metodologie (Rasmussen 1972:23) vir die etiese denke. Dit impliseer ook 'n baie belangrike en betekenisvolle uitbreiding in Bonhoeffer se Christologiese beskouings.

Waar die heerskappy van Christus, die vormende krag van sy teenwoordigheid, vóór Bonhoeffer se etiese geskrifte beperk was tot die kerk, word dit in sy *Ethik* uitgebrei na die hele wêreld (Bethge 1985:621). Van hierdie wêreld vorm die kerk alleen 'n deel. Hoewel dit die deel is waarin Christus reeds gestalte gekry het en waardeur Hy sy aanspraak oor alles laat geld, moet die kerk deur sy lewe bevestig dat die heerskappy van Christus oor alles strek (De Gruchy 1972:161).

Onder invloed van Luther het Bonhoeffer regdeur sy lewe sy siening van Christus verbind aan 'n kruisteologie. Hiervolgens toon die volheid van God hom in die aards-menslike lewe van Christus. Sy krag word sigbaar in die lyding van Christus aan die kruis. Hoewel Christus vir Bonhoeffer altyd die sentrum van die kosmos was - sy Christologiesesings bevestig dit - is hierdie motief tot voor sy *Ethik* nie so

17 Hierdie uitgangspunt van sy *Ethik* word waarskynlik die breedvoerigste uitgewerk in sy opstel oor "Die liefde van God en die verval van die wêreld" (E:274-315). Tot voor die nuwe uitgawe is hierdie opstel dan ook beskou as die heel eerste wat hy geskryf het. Vandag word dit aan die begin van die vierde periode, d.w.s. in die tweede helfte van 1942 geplaas. Volgens Roark (1972:93-95) stel Bonhoeffer in hierdie opstel 'n duidelike kloof tussen 'n Christelike etiek en ander etiese sisteme. Lg. soek kennis van goed en kwaad en sien in beginsel die mens as arbiter hiervan. Die doel van Christelike etiek daarenteen is: "the new man, the restored man, the reconciled man, the man in God" (93). Wat hier van belang is, is kennis van God se wil, deelname aan sy versoening in Christus. Dit bring die mens in harmonie met God, homself en ander. Sy lewe kry die stempel van liefde en eenvoud (94-95).

sterk in sy werk ontwikkel nie. Met sy aktiewe toetrede tot die weerstand het dit verander. Wat 'n latente perspektief was, word nou geaktiveer. Sy kenotiese Christologie kry 'n nuwe teokratiese breedte. Ons kry vir die eerste keer die visie van Christus as die pantokrator, die heerser oor alles (Rasmussen 1972:32). Volgens Mayer (1969:169-218) voltrek hierdie verbreding van Bonhoeffer se Christologie in die *Ethik* hom op verskillende vlakke: dis 'n "... Ausdehnung der Christuswirklichkeit auf die Weltwirklichkeit". Dit begin by die heling van die individu (169-174), brei uit na die strukture van die samelewing (174-186) en omvat uiteindelik die ganse realiteit (186-192).

Hierdie opvallende uitbreiding in Bonhoeffer se Christologiese gedagtes hang direk saam met sy ervaringe in die weerstand. Een so 'n ervaring was die ontdekking van 'n verrassende bondgenootskap tussen kerk en humanistiese waardes (E:315-328). Toe die Belydende Kerk Christus as enigste Heer bely, het dit 'n tuiste geword vir almal wat wanhopig gevoel het oor die vernietiging van menslike waardes. Vir Bonhoeffer het dit die wyer omvang van Christus se werk bevestig en 'n nuwe waardering gegee vir diegene wat los van die kerk gestry het vir geregtigheid. Hierdie gedagte is verder uitgewerk in 'n later opstel oor Christus en die goeie (E:322-327; Lovin 1987:82).

Die besef van Christus se allesomvattende heerskappy en van sy vormende krag in die geskiedenis het dus 'n herwaardering van die wêreld as die veld vir Christelike nadenke en optrede ingehou (Wilcken 1981:202). Bethge wys daarop dat elke nuwe aanpak van Bonhoeffer in die *Ethik* verdieping bring in perspektiewe op die kerk en op die wêreld: "... a more Christ-centredness, and a more realistic openness to the world" (Bethge 1985:625). Trouens, juis vanuit die perspektief van 'n Christosentriese realiteit word Bonhoeffer se konsep van wêreldlikheid ontwikkel. Die *locus* van die openbaring was nou nie meer die kerk nie, maar "... the presence of Jesus Christ himself within the world, attesting to the reality of God" (De Gruchy 1972:159).

Hierdie meer realistiese oopheid na die wêreld kom veral sterk na vore in die opstelle wat Bonhoeffer vanaf die derde periode van sy werk aan die *Ethik* beskryf het. Hierdie periode was die winter van 1941-42 en het saamgeval met die nederlae van Hitler in Rusland. Kort vantevore, in September 1941, het Bonhoeffer op 'n tweede reis na Switserland voorgestel dat Barth "Geschiedenis en Verantwoordelikheid" as 'n dringende tema moes opneem (Lovin 1987:93). Met 'n uiteindelige oorwinning vir Hitler in die weegskaal, het hy dit self aangepak (Nachwort E:15-16). Sy besinning hieroor vind neerslag in twee opstelle oor "Die

Geschichte und das Gute" (E:190-228) en in enkele andere oor "Die Struktur des verantwortlichen Lebens" en "Der Ort der Verantwortung" (E:229-264). Laasgenoemde opstelle weerspieël veral die situasie van die samesweerders.

Toe Hitler se posisie plek-plek onseker begin lyk, het die moontlikheid om sy bewind finaal te beëindig meer haalbaar as vroeër gelyk. Verantwoordelike optrede was nou nie meer soos in *Nachfolge* beperk tot gehoorsaamheid aan sekere lewensreëls en dissiplines binne die beskermde ruimte van die institusionele kerk nie. Dit word uitgebrei na optrede binne die sekulêre sfeer. Trouens, vir die eerste maal kry kennis van die sosiale en politieke werklikhede 'n konstitutiewe rol by die vormgewing aan verantwoordelike optrede (Bethge 1985:624).

Hierdie nuwe fokus op Christus se totale heerskappy, sy gestalte in die wêreld en die herwaardering van die mens se sekulêre verantwoordelikheid wat daarmee saamgaan, het op verskillende maniere in Bonhoeffer se *Ethik* uitdrukking gevind.

Met die term *realiteit* of *werklikheid* oorbrug Bonhoeffer die dualistiese siening van die werklikheid waardeur die offisiële kerk sy onbetrokkenheid by sosiaal-politieke kwessies geregverdig het. Christus is vir hom sentraal binne kerk en wêreld. Die diepste werklikheid van die wêreld is dat Christus dit aangeneem en met God versoen het (E:14). Vir die Christen beteken dit dat hy die wêreld nooit mag prysgee nie. Hier moet hy leef en optree. "Ganz Christus angehörend steht er zugleich ganz in der Welt" (E:18).

Bonhoeffer se onderskeiding tussen *die laaste* en *die voorlaaste* neem bg. gedagtes verder. Met hierdie eskatologiese terme lê Bonhoeffer nuwe klem op God se daad van vergifnis wat die doel en sin van ons geskiedenis is. Dit plaas nie 'n demper op die mens se keuses nie, maar verleen 'n eie waarde daaraan (Lovin 1987:84). Dat God mens geword het, beteken dat die mens geroep is om mens te wees, d.i. om hom/haarself as voorlaaste in die lig van die laaste te sien (Roark 1972:98).

Met hierdie gedagtes was die weg gebaan vir 'n hernude diskussie oor die natuurlike lewe (E:133-14). Hoewel die begrip in Protestantse kringe in diskrediet was, het Bonhoeffer dit aangewend om iets te sê oor die morele oordele van mense in die voorlaaste realiteit. Hierin het twee idees uit die Rooms-Katolieke natuurregtradisie hom gehelp. Eerstens suggereer dié tradisie dat daar rasonale gronde bestaan vir (i) die evaluering van historiese veranderinge wat menslike institute ondergaan, en (ii) die identifisering van verwronge vorme van sulke institute. Voorts beklemtoon die natuurregteorie dat elke rasonale persoon hierdie oordele kan maak sonder om blindelings op 'n hoër gesag te vertrou (Lovin

1987:85).

Die klem wat Bonhoeffer op menslike vryheid lê en die waarde van die rede by sy bespreking van die natuurlike, staan egter nie teenoor sy siening van die genade nie. Wat teenoor die genade staan, is volgens hom nie die natuurlike nie, maar die onnatuurlike (E:135). Lg. dui op die misbruik van menslike vryheid. Dit verwring die lewe, soos dit tydens Hitler se bewind gebeur het; dit ontwig die orde van die samelewing en lei ons weg van Christus. Die natuurlike, daarteenoor, ontleen sy bestaansreg aan Christus. Deur sy menswording bevestig Christus die waarde van die natuurlike en gee Hy ons die reg om dit self te leef (E:136). As uitdrukking van die natuurlike reg tot lewe wat God aan ons gee, dien die natuurlike as 'n beskutting vir ons lewe. Dit rig ons op Christus en stel ons onder sy gesag (E:136; Roark 172:99).

Hierdie unieke aanspraak van Christus oor ons gewone lewe, dié besondere manier waarop Hy daarin gestalte wil kry, sowel as die sekulêre verantwoordelikhede wat dit inhou, word nêrens duideliker verwoord as in Bonhoeffer se leer oor die verskillende *mandate* nie. In sy mandateleer wat deel vorm van die laaste etiese opstelle wat hy in Desember 1942 begin skryf het (E:340 vv), kry ons 'n poging om sy eie etiese oorwegings te verbind met Barth se KD II/2 se beskouinge oor die gebod. Hoewel Bonhoeffer reeds in Mei van dieselfde jaar die drukproewe van Barth se werk onder oë gehad het, is dit nou eers met sy eie visie geïntegreer (Nachwort E:17; Lovin 1987:93-94).

4.2.4.2 Die leer van die mandate: die waagstuk van verantwoordelikheid

Die onmiddellike agtergrond vir Bonhoeffer se mandateleer was die wyse waarop Hitler alle lewensterreine aan die beheer van die staat onderwerp het (Nachwort E:19). Sy aandrang op lojaliteit en erkenning, asook die wyse waarop hy die hele volk gemobiliseer het vir sy oorlogsbeleid, het eenvoudig alles - die kultuur, gesinslewe en die ekonomie geraak (Lovin 1984:134). Ook die kerk wat die staat aan die grense van sy mag moes herinner, het dit ontgeld.

Die wyse waarop Hitler die kerk se traë goedkeuring van die eed van getrouheid aan hom agterna as 'n spontane uitdrukking van ondersteuning voorgehou het, het die skrikwekkende karakter van Hitler se totalitêre staat ontbloom. Gedra deur die ongebalanseerde magsug van een persoon, was die Nazistaat ten diepste baie kwesbaar. Daarom het dit voortdurend goedkeuring en bevestiging gesoek. Dit het die staat besonder bedreig en dus gevaarlik gemaak (E:371; Lovin 1981:116).

Vir Bonhoeffer was dit duidelik dat die Belydende Kerk in daardie omstandighede nie sy roeping vervul het nie. Toe die geleentheid daar was om die kerk duidelik van die staat te onderskei deur die eed van getrouheid te weier, het die kerk teruggedeins. Hierdie versuim van die Belydende Kerk moes volgens Bonhoeffer nie net toegeskryf word aan menslike swakheid of die onwilligheid van die kerk om sy Godgegewe roeping uit te leef nie. Dit was ook te wyte aan die politieke teologie waaraan Bonhoeffer self help formuleer het (Lovin 1981:114-115).

Die tradisionele leer van die ordening het 'n owerheid veronderstel wat, selfs te midde van korrupsie, aanvaar dat sy gesag van God afkomstig is. Die eed van getrouheid is gevolglik, binne hierdie politiek-teologiese model, deur die Belydende Kerk verstaan as 'n saak van gehoorsaamheid. Intussen het die werklikheid anders gelyk: die Nazistaat het sy gesag aan die goedkeuring van die massas ontleen en sou niks en niemand ontsien om dit te behou nie. Wat met die aandrang op 'n eed van getrouheid aan die orde was, was gevolglik nie meer gehoorsaamheid aan 'n instelling van God nie, maar instemming met 'n totalitêre regime wat sy mag behou het deur die goedkeuring van mense te manipuleer (Lovin 1981:116). Bonhoeffer het begin vra of dit reg is dat die kerk stilswyend hierby inval. Wat moes die kerk se getuienis in so 'n situasie wees? As dit in ongehoorsame swye gebly het, kon dit as politiek irrelevant geïgnoreer word. As dit gehoorsaamheid aan die staat beteken het, kon die kerk se handeling gesien word as legitimering van die staatsbeleid.

In hierdie situasie het Bonhoeffer, in die gees van weerstand en verset, weë gesoek om die willekeurige inmenging van Hitler in alle lewensfere te stuit en die normale orde van die samelewing te help herstel. Hy stel dit so:

"Diese Staatsomnipotenz muss gebrochen werden im Namen einer rechten Ordnung, die sich dem Gebot Gottes unterwirft" (GS I:358-359).

Bonhoeffer se siening van die mandate gee nie net 'n duidelike beeld van hierdie regte orde nie. Dit impliseer ook die weë waarlangs dit gestalte kan kry. Dit verteenwoordig 'n verdere ontwikkeling van sy nadenke oor Luther se idee van skeppingsordes (De Gruchy 1972:162). In 1932 het hierdie idees die basis vir sy politieke teologie geword. Dan praat Bonhoeffer van *onderhoudingsordes*. Nou, met die oog op die herstel van die samelewing en die nuwe uitdaginge wat dit bied, kry ons wat Lovin (1981:103-130) noem 'n trae hersiening van hierdie teorie. Hier praat Bonhoeffer van *mandate*.

"Für einen Neuanfang mussten Gesichtspunkte festgestellt werden, die der Willkür ein Ende setzten und begründete Strukturen in das öffentliche Leben brachten" (Nachwort E:18).

"Bonhoeffer's conception of the mandates as mutually complementing and limiting one another is ground for opposition to the Hitler state. Bonhoeffer regarded the totalitarian claims by one of the mandates, the state, as a flagrant violation of the command of God and cause for resistance" (Rasmussen 1972:29).

Bonhoeffer onderskei altesaam vier *mandate*, nl. die kerk, die huwelik en familie, kultuur en die staat. Uit sy opstel "Das konkrete Gebot und die göttliche Mandate" (E:367-338) is dit duidelik dat die mandate nie los van die wil of konkrete gebod van God verstaan moet word nie. God kies om sy wil te laat geld deur middel van die mandate. As sodanig is die mandate uitdrukking van sy liefdevolle toewending tot die wêreld (E:367). Omdat Jesus God se liefde bring en sy wil beliggaam, weerspieël die mandate iets van Christus self. Dit is die historiese vorme waarin die realiteit van Christus neerslag vind in die normale prosesse van ons lewe (Rasmussen 1972:30-31). Dit is, anders gestel, die ordes of institute (E:323) wat die realiteit van sy liefde uitdruk en daaraan gestalte gee.

Hierdie visie op die mandate sluit direk aan by Bonhoeffer se siening dat daar in die gebod van God 'n bepaalde kontinuïteit of konstantheid opgesluit is (Nachwort E:18). Die gebod, so voer hy aan in 'n opstel getitel "Das 'Ethische' und das 'Christliche' als Thema" (E:340-366), omvat en veroorloof die lewe (E:356). As sodanig gee dit ook 'n bepaalde struktuur aan ons lewe - een wat tot uitdrukking kom in die verskillende mandate. Trouens, vir Bonhoeffer hang die konkreetheit van die goddelike gebod ten nouste saam met die historiese vormgewing van die mens se lewe deur die gebod (E:358). Die mandate moet dus nie gesien word as produkte van die geskiedenis nie. Dis ook nie menslike magsordeninge nie (E:369). Dit is skeppinge van God. Dit verteenwoordig daardie lewensterreine wat deur God in beslag geneem en na sy wil gevorm en gerig word.

"Unter Mandat ist zugleich die Inanspruchnahme, die Beschlagnahme und Gestaltung eines bestimmten irdischen Bereiches durch das göttliche Gebot zu verstehen" (E:368).

Om te verstaan hoe die aardse lewe tot mandate van God gevorm word, moet ons oog kry vir 'n tweede aspek van die gebod. Vir Bonhoeffer omvat en struktureer die goddelike gebod nie net die gewone lewe nie, maar artikuleer dit ook die opdragte wat vir die onderskeie lewensterreine geld. Hierdie opdragte reël die onderlinge verhoudinge tussen mense en stel dit onder die gesag van God. Die gebod het dus ook 'n dimensie van gehoorsaamheid: 'n vrye eksistensiële daad

waarin die mens kies om wat hy gehoor het, ook aktief na te leef.

Waar die mens so gehoor gee aan die goddelike gebod, kry sy lewe die vorm en rigting wat God daarvan verlang. Dit word as 'n verskeidenheid van lewenstare gestruktureer en voor die aangesig van God gestel (Nachwort E:18). Later in die tronk het Bonhoeffer hierdie gedagtegang nog verder ontwikkel. Dan praat hy van die *polifoniese karakter* van ons lewe voor God (WE:331; Day 1975:421-424, Rasmussen 1972:45).

Vir Bonhoeffer was hierdie opdragte waartoe die gebod in terme van die verskillende mandate ons verplig, van fundamentele belang. Dit vorm 'n konstitutiewe deel van die wyse waarop God sy wil deur middel van die mandate in ons lewe konkretiseer (E:367-368). Dit herinner die mens o.a. daaraan dat hy te midde van baie verpligtinge 'n opdrag van Bo het. In die uitvoering van sy alledaagse take tree hy namens God op (E:368). Aan Hom is hy ten slotte rekenskap verskuldig (Nachwort E:18). Op Hom moet al sy lewensuitinge gerig wees.

In 'n vroeër opstel oor die mandate (E6:207-213) het Bonhoeffer uit vrees dat die mandate verwar sal word met die omstrede skeppingsordeninge, hierdie "responsoriese karakter" (Nachwort E:18) van die mandate as 'n wesentlike deel daarvan beklemtoon. Daar skryf hy:

"We speak of divine mandates rather than divine orders because the word mandate refers more clearly to a divinely imposed task rather than to a determination of being ... There can only be the practice, the learning, of the christian life under these four mandates of God" (E6:207).

Vir Mayer (1971:179-206) kom Bonhoeffer se mandateleer voort uit die toepassing van 'n korrelasie-metode waarvolgens hy sy idees op 'n oorspronklike wyse aan 'n bepaalde toepassing koppel. In *Akt und Sein* word sy etiek so konkreet. Dit verklaar ook die verskil tussen sy mandateleer en sy vroeëre siening van die onderhoudingsordeninge.¹⁸

Volgens Bonhoeffer leef elke mens tegelyk onder die verskillende mandate en

18 Hieroor skryf Mayer soos volg: "Mit der Mandatenlehre gelingt Bonhoeffer der Vorstoß zur konkreten Ethik, indem er die Akt-Seineinheit der Christuswirklichkeit auf gegenwärtige empirische Ordnungen ausdehnt. Er bezieht den Willen Gottes (Akt) nicht mehr allein auf die Gemeinde, sondern auf die irdischen Gestalten der vier Mandate, auf Arbeit, Ehe, Obrigkeit und Kirche (Sein) (1971:185) ... Im Unterschied zu der Lehre von der Unterhaltungsordnungen aber nimmt der Mandatsbegriff die irdische Gestalt der Sollensstrukturen im Akt der Korrelation von Gotteswillen und Empirie in die Christuswirklichkeit auf. Damit empfängt das konkret Seiende durch das göttliche Mandat eine relative Rechtfertigung" (181).

onder die aansprake van God wat daarby geld (E6:207). Waar die mens gehoor gee aan die eise wat vir die onderskeie mandate of lewensfere geld, word voldoen aan God se wil en word die mens gelykvormig aan Christus (Rasmussen 1972:30). So 'n lewe in lyn met God se wil word konkreet in die unieke wisselwerking wat daar deur mense se gehoorsame reaksie tussen die onderskeie mandate tot stand kom. Omdat al die mandate gegrond is in die een liefdesgebod van God, kan niemand dit alleen volledig realiseer en hom bo die ander verhef nie.

Waar elkeen aan sy besondere doel beantwoord, kry ons 'n harmoniese samevoeging van die mandate. Hulle vorm 'n eenheid waarin hulle mekaar wedersyds aanvul en begrens, komplementêr en opponeer. So word die menslike lewe in sy geheel 'n lewe van gehoorsaamheid aan God (E:369-372). Die mens se lewe is dan in harmonie met homself en met God en dit dra die stempel van liefde (Roark 1972:95).

"Nur in ihrem Miteinander, Füreinander und Gegeneinander bringen die göttlichen Mandate der Kirche, der Ehe und Familie, der Kultur und der Obrigkeit das Gebot Gottes, wie es in Jesus Christus geoffenbart ist, zu Gehör" (E:372).

"The potential conflicts between the mandates are numerous; but where the mandates themselves are rightly ordered and we are attentive to the concrete, specific commandments, the actual result should be harmonious, a cooperation between the various spheres of obligation that shape our lives ..." (Lovin 1984:133).

In Nazi-Duitsland het die totalitêre beheer van die staat 'n harmonieuse interaksie tussen die verskillende mandate en die gehoorsaamheidslewe wat daaruit voortvloei, onmoontlik gemaak. Deur in te meng in die soewereine leefruimtes van die ander mandate het die staat sy Godgegewe mandaat oorskry en die voorwaardes vir 'n samelewing wat in gehoorsaamheid op Christus gerig kon wees, vernietig. Die grondordeninge van die lewe was nou versteur, die regsorde geskaad en die kerk verhinder om sy Godgegewe opdrag uit te voer (Strohm 1989:333). Duitsland het in sy geheel in die teken van afval te staan gekom. In dié omstandighede moes Christus, in Bonhoeffer se woorde, opnuut gestalte kry, en moes die integriteit van die mandate herstel word.

Om soos Bonhoeffer tydens die kerkstryd gedoen het, die kerk en deur hom die ander mandate bloot te herinner aan hulle Godgegewe roeping, was nie genoeg nie. Ander optredes het nodig geword. Volgens Strohm (1989:333) het Bonhoeffer rekening gehou met twee moontlike Christelike weë wat gevolg kon word.

(i) Aan die een kant was daar die handeling van die individuele Christen wat, soos

Bonhoeffer, vanweë sy beroep of sosiale stand in 'n posisie was om 'n bepaalde soort verantwoordelikheid uit te leef. In sy refleksie oor sy toetrede tot die sameswering, noem Bonhoeffer dit die waagstuk van verantwoordelikheid en onderskei dit van 'n normale gehoorsaamheidslewe (Lovin 1984:133).¹⁹ Dit was 'n buitengewone optrede *ultima ratio*. In die praktyk het dit groot moed geveer. Dit het neergekom op verzet teen die staatswette, d.w.s. op burgerlike ongehoorsaamheid. Die bedoeling was egter positief. Dit moes bydra tot die herstel van die Godgewilde samelewingsorde deur o.a. die staat terug te bring by sy roeping. Om dié rede was dit, hoewel te onderskei van die normale daad van gehoorsaamheid binne die Godgegewe mandate, ook weer deel van hierdie totale gehoorsaamheidslewe voor God (E:261). Oral waar ons in verhouding met ander leef, word ons tot sulke verantwoordelikheid geroep (E:260; GS 1:359vv).

Verantwoordelikheid verteenwoordig daardie moment van vryheid wat maak dat, terwyl die mens in gehoorsaamheid gebind bly aan God se wil, hy hierdie wil soos Christus in vryheid en liefde kan uiteleef. Die gehoorsame binding aan God sorg dat die vrye daad van verantwoordelikheid nie omslaan in willekeur en radikalisme nie. Die dimensie van vryheid en kreatiwiteit wat eie is aan die verantwoordelike daad, verseker weer dat gehoorsaamheid aan God en ander nie verstar tot slaafse onderhorigheid of blinde pligpleging nie. Dit stel die geskape mens as verantwoordelike beeldraer voor sy Skepper en veredel so sy gehoorsaamheid tot 'n selfstandige en kreatiewe handeling ten behoeve van ander (E:261-261).

"Verantwortung und Freiheit sind einander korrespondierende Begriffe ... Verantwortung ist die in der Bindung an Gott und den Nächsten allein gegebene Freiheit des Menschen" (E:257).

"In der Verantwortung realisiert sich beides, Gehorsam und Freiheit" (E:262).²⁰

19 "Reflecting on his own participation in the conspiracy against Hitler, Bonhoeffer found a place within his ethical system for 'a venture of responsibility' which was quite different from the act of obedience of Christians within the church which he had first sought, along with Barth and others, in the formation of the Confessing Church. The specifically Christian marks of obedience are largely absent from the venture of responsibility" (Lovin 1984:133; sien ook Day 1975:358 vv).

20 In 'n boeiende artikel oor vryheid en gehoorsaamheid by Bonhoeffer (1978:331-361), identifiseer Bethge vyf areas waarin die vryheidsbegrip hom by Bonhoeffer voordoen, nl. a) in sy familie - hier "ruhte die Freiheit also auf beidem: Selbstkontrolle und Selbsterfüllung" (336); b) as deel van sy persoonlike rypwording - "in Tegel, mitten in den schlimmsten Erlebnissen, begegnet uns jene psychische und geistliche Freiheit, die in so mannigfaltigen Lichtern aus der Briefen hervorscheint" (339-340); c) as tema van sy teologie en prediking - "Er versuchte nun, theologisch zu zeigen, wie erst das Hören auf der Stimme Christi (Gehorsam) eine Freiheitsregion schaffe von der teuflischen Mächten des Tages, für verfolgte Geschöpfe Gottes (343); d) in sy stryd met die kerk - "Freiheit der Kirche ist nicht dort, wo sie Möglichkeiten hat,

In sy beskrywing van die struktuur van 'n verantwoordelike lewe (E:229-274) staan die bogenoemde gedagtes by Bonhoeffer voorop. Verantwoordelikheid vind sy oorsprong in die plaasvervangende liefde van Christus. Dit vind plaas in vryheid, met die besef van jou eie skuld en in korrespondensie met die werklikheid.

(ii) Die ander Christelike weg wat met die ineenstorting van die Duitse samelewing belangrik geword het, was die getuigenis van die kerk as 'n kollektiewe grootheid. Alhoewel die Belydende Kerk t.o.v. die heersende krisis sy roeping versaak het en Bonhoeffer persoonlik nie langer daarmee kon saamgaan nie, het dit nie beteken dat hy die kerk as 'n belangrike vennoot by die opbou van 'n nuwe toekoms prysgegee het nie. In die *Ethik* is die kerk nie net van die begin af 'n baie prominente tema nie, maar is dit ook duidelik dat wat Bonhoeffer daarvoor skryf, bereken is om die kerk te help om sy politieke verantwoordelikheid vir die samelewing waarin hy staan, te aanvaar (Day 1975:317). Vir die herstel van die eenheid tussen die mandate, dus vir die realisering van Christus se gestalte in die wêreld, was die bydrae van die kerk onmisbaar.

Dit is duidelik dat in Bonhoeffer se gedagtes daar geen prinsipiële skeiding bestaan het tussen die verantwoordelikheidsfere van die individuele Christen en die kerk as 'n kollektiewe grootheid nie. Die omstrede wyse waarop hy as individu sy verantwoordelikheid uitgeleef het, het juis daartoe gelei dat hy nuwe moontlikhede vir die kerk se getuigenis in die wêreld ontdek het (Lange 1967:530). Veral sy kontak met humanistiese vriende in die weerstand, die wyse waarop hulle saamgebring is, sowel as hulle ervarings saam, het hierin 'n groot rol gespeel. Dit het sy oë vir die wyer omvang van Christus se heerskappy geopen en het hom bewus gemaak van die nuwe verantwoordelikhede en uitdaginge waarvoor dit die kerk te staan gebring het (E:321).

Bonhoeffer se hulp aan die Jode, sy kontak met humaniste en die skuldbelydenis in sy *Ethik*, illustreer hoe hy reeds as individu die verantwoordelikheid wat hy vir die kerk gevisualiseer het, beproef en plaasvervangend voorgeleef het. Op dié manier is sy individuele ervarings, optrede en nadenke deurlopend vrugbaar gemaak vir sy besinning oor die kerk. Hierin setel die betekenisvolle verruiming van sy kerkbegrip in daardie tyd.

sondern allein dort, wo das Evangelium sich wirklich und in eigener Kraft Raum auf Erden schafft..Die wesentliche Freiheit der Kirche ist nicht eine Gabe der Welt an die Kirche" (351; GS 1:337vv.); e) en in sy deelname aan die sameswering teen Hitler - "So aber war da Freiheit von der Sorge um die eigene weisse Weste, Freiheit, theologische, kirchliche und auch patriotische Reputation aufs Spiel zu setzen, und Freiheit für ein paar menschliche Partner in tödlicher Not" (357).

Die kerk word nou beskryf as 'n unieke gemeenskap van mense, sommige selfs los van die tradisionele kerk, wat soos Christus, plaasvervangend intree en ly ten behoeve van ander. Die kerk is dus diegene wat in die uur van nood hulleself bewustelik en onbewustelik met die gekruisigde Messias identifiseer. In eenheid met Christus, in bereidheid om trou te bly aan Hom as Gekruisigde, bestaan hierdie gemeenskap se geloofwaardigheid vir Bonhoeffer.

Die volgende uitspraak van Huber is hier ter sake omdat dit opsom wat tot dusver gesê is oor Bonhoeffer se kerkbegrip in dié tyd:

"Bonhoeffer bezeichnet die Kirche als 'Kirche für andere'; er versteht sie damit als Ort verantwortlichen Lebens. Man muss die 'Struktur des verantwortlichen Lebens' aus Bonhoeffers Ethik in die späte Skizze seines Kirchenverständnisses einzeichnen, damit dessen Gehalt plastischer wird. Dann ergibt sich vor allem eines mit Deutlichkeit: In Bonhoeffers Kirchenverständnis gibt es keine Anhaltspunkte dafür, zwischen dem Verantwortungsbereich des einzelnen und demjenigen der Kirche in einem prinzipiellen Sinn zu scheiden. Denn die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die von dem gegenwärtigen Christus zur Verantwortung ermächtigt und in ihre Verantwortung eingewiesen sind" (Huber 1985:199).

Die vraag is nou hoe Bonhoeffer presies sy nuwe visie op die kerk ontwikkel het. Watter ervarings het dit ontsluit, en hoe het hy die kerk en die Christen se rol in daardie tyd verstaan? Wat was die dinge wat hulle getuienis geloofwaardig gemaak het, of wat na die ander kant, hulle geloofwaardigheid geskend het? Dit is wat vervolgens behandel word.

4.2.5 Die kerk as paradigma vir 'n nuwe samelewing

4.2.5.1 'n Geloofwaardige tuiste vir humanitêre waardes: die ontsluiting van 'n nuwe verantwoordelikeheidsfeer

Die meerderheid kundiges wat skryf oor die veranderinge in Bonhoeffer se siening van die kerk en sy verantwoordelikhede tydens die etiek-periode, bring dit in verband met die ingrypende ervarings wat hy in die tyd van die weerstand gehad het (Lange 1967:530; Duchrow 1978:397; Von Hase 1959:40-41; Smolik 1976:141; Day 1975:315-319). Bepaalde gebeurtenisse in dié tyd bring wat genoem kan word 'n moment van geloofwaardigheid in die kerk se getuienis, wat nie net die wêreld rondom Bonhoeffer geraak het nie (E:95), maar ook Bonhoeffer se eie denke oor die kerk (Nachwort E:16). Die gebeure het o.a. sy Christologiese visie verbreed en hom nuut laat nadink oor die aard en omvang van die Christelike verantwoordelikheid. Hy het veral die implikasies wat dit vir die gestalte van die

kerk het, probeer peil.

In die opstel "Kirche und Welt" (E:315-327), waarskynlik geskryf tydens 'n rustiger tydperk in Berlyn in die tweede helfte van 1942, verwys Bonhoeffer na 'n verbasende ervaring wat hulle gehad het (E:315). Dit was toe die sg. humaniste, hulle wat vroeër in die naam van humanitêre waardes soos waarheid, geregtigheid en vryheid die kerk en die evangelie teëgegaan het, skielik in die uur van vervolging 'n nuwe aangetrokkenheid tot die evangelie en die kerk ervaar het (316; sien ook E:95). Ironies genoeg was dit nie die kerk wat hulle ondersteuning gesoek het nie. Die teendeel was eerder waar: in die uur van nood het hierdie waardes 'n ware tuiste gemis en 'n toevlug by die kerk en die Christendom gesoek. Vir Bonhoeffer was dit nie net 'n kortstondige en pragmaties geïnspireerde verskynsel nie, maar die terugkeer van hierdie waardes na hulle ware oorsprong, nl. Christus self. Hieroor skryf hy:

"Das Entscheidende ist vielmehr, dass eine Rückkehr zum Ursprung stattfand, - die selbständig gewordenen, entlaufenen Kinder der Kirche kehrten in der Stunde der Gefahr zu ihrer Mutter zurück. Wenn sie auch in der Zeit der Entfremdung ihr Aussehen und ihre Sprache sehr verändert hatte, so erkannten sich im entscheidenden Augenblick Mutter und Kinder wieder. Vernunft, Recht, Bildung, Humanität, und wie die Begriffe alles heissen, suchten und fanden in ihrem Ursprung neuen Sinn und neue Kraft ... Dieser Ursprung ist Jesus Christus" (E:317).

Die rede vir hierdie merkwaardige verskynsel is dat die geheim van die kerk en die Christendom se aantrekkingskrag in hierdie uur geleë was in die bereidheid om trou te bly aan Christus, ongeag die konsekwensies. In die besef dat die eintlike gevaar vir die kerk, ja die kiem vir sy ondergang geleë was in die neutrale houding van baie lidmate, het die Belydende Kerk met Barmen as basis, aangedring op 'n openlike identifisering met die belydenis van Christus se eksklusiewe heerskappy oor die mens se lewe.

Die uitlewing van hierdie aanpraak van Christus soos Hy dit self verwoord het in Matt.12:30, het in die Belydende Kerk tot die verlies van heelwat lidmate gelei. Tog het hierdie fokus op die essensiële 'n nuwe innerlike vryheid en openheid meegebring. Meer nog, vir die eerste maal het mense wat ver van die kerk gestaan het, wat seergekry het ter wille van waarheid en geregtigheid, hulle tot die kerk gewend sodat die kerk hulle sy sorg en beskerming nie kon weier nie (E:319). Wat hierdie vervolgdde aangetrek het, was nie soseer die kerk self nie, maar die Christus wat in die kerk sigbaar geword het. Want in die kerk se lydensgang het hulle 'n Christus gesien wat soos hulle deur sy kerk vir geregtigheid, menslikheid

en waarheid stry en daarvoor vervolg word. Hulle ervaar 'n Christus wat simpatie het met die noodlydende, wat diegene wat ly vir 'n regverdige saak ondersteun, wat hulle in beskerming neem en dra. Vir so 'n Christus het hulle kans gesien, want in Hom het hulle die grootheid van God se mag en die wydte van sy liefde ervaar. By Hom het hulle toevlug gesoek en ook regverdiging vir hulle stryd. Daarmee word 'n tweede Bybelwoord, Markus 9:40, waarin Christus die grense vir sy kerk wyer trek as die dissipelkring, vir Bonhoeffer op 'n besondere manier waar. Die "goeie mens" wat ly vir geregtigheid sonder die openlike belydenis van Christus se naam, kry ook ruimte en aanvaarding by Christus (E:323 vv).

"Nicht eine 'christliche Kultur' muss den Namen Jesu Christi vor der Welt noch akzeptabel machen, sondern der gekreuzigte Christus ist Zuflucht, Rechtfertigung, Schutz und Anspruch geworden für die ins Leiden gekommenen höherer Güter und ihre Verfechter. Es ist der in seiner Gemeinde verfolgte und leidende Christus bei dem Recht und Wahrheit und Menschlichkeit und Freiheit Zuflucht suchen, es ist der in der Welt keine Herberge findende, aus der Welt verstossene Christus der Krippe und des Kreuzes, in dessen Schutz man flieht und der so die ganze Weite seiner Macht erst offenbart. Das Kreuz macht beide Worte wahr: 'wer nicht für mich ist, der ist wider (mich)' und 'wer nicht wider uns ist, der ist für uns'" (E:322).

Hierdie ervaring het die belang van die kerk en die Christendom se rol in 'n vervalde samelewing by Bonhoeffer bevestig - selfs al was hy teleurgesteld met die gevestigde kerk. Hy was meer as ooit oortuig dat die Christelike gemeenskap nie die uitdagings van die tyd mag ontwyk nie, en dat hulle 'n verantwoordelikheid t.o.v. die toekoms gehad het (E:95). Trouens, hierdie ervaring het die Christelike gemeente vir die eerste maal bewus gemaak van die geweldige omvang van sy verantwoordelikheid (E:321). Om dit na te kom, moes die kerk trou bly aan Christus in die uur van krisis, selfs al het dit beteken dat dit neutrale lidmate verloor en saamwerk met ander wat nie tradisioneel aan die kerk behoort het nie (Day 1975:318). In hierdie afdeling word bespreek tot watter mate hierdie opdrag vir Bonhoeffer saamgehang het met wat vir hom die wesenlike identiteit van die kerk was. Ek sal ook oorweeg hoe dit alles die gestalte en die geloofwaardigheid van die kerk uiteindelik sou raak. In my uiteensetting sal ek die vernaamste uitsprake van Bonhoeffer oor die kerk in daardie tyd probeer sistematiseer.

4.2.5.2 Die sosiale gestalte van die kerk as uitgangspunt vir die hervorming van die samelewing

Dat die kerk vir Bonhoeffer 'n belangrike taak t.o.v. die sosiaal-politieke werklikhede gehad het, word in die *Ethik* vir die eerste maal uitdruklik vermeld in die opstel oor die verval van die Westerse erfenis: "Erbe und Verfall" (E:61-95).

Volgens Bonhoeffer was daar ten aansien van die ondergang van die Weste net twee dinge wat hierdie beskawing van 'n finale ineenstorting kon red. Dit was die wonder van 'n nuwe geloofsontwaking en daardie ordeningsmagte of reste daarvan, wat bereid was om Hitler teë te staan.

Volgens hom was die kerk die plek waar die moontlikheid van hierdie nuwe geloofsontwaking uitgespel en die herstel van die samelewing begin kon word. Deur te getuig van die lewende Christus het die kerk die hoop op die voortgang en die goeie afloop van die geskiedenis wakker gehou. Met dié boodskap maak die kerk dit egter ook duidelik dat hierdie herstel meer behels as bloot die behoud van wat verby is. Iets nuuts moet gestalte kry. Die geskiedenis moes inderdaad verder gaan. In dié proses mag die moontlikheid dat die tradisionele ordeningsmagte tot 'n nuwe gehoorsaamheid en selfs 'n ommekeer gebring word, nie uitgesluit word nie. Hierin het die kerk as een van die mandate wat God daargestel het, 'n belangrike historiese verantwoordelikheid (E:95).

Die groot vraag was natuurlik hoe Bonhoeffer presies die kerk se taak t.o.v. die herstel van die samelewing verstaan het. Waarin het die kerk se sosiale en politieke verantwoordelikheid vir hom bestaan? Wat was die kerk se mandaat? Uit 'n opstel getitel: "Über die Möglichkeit des Wortes der Kirche an der Welt" (E:328-339) is dit duidelik dat Bonhoeffer nooit bedoel het dat die kerk 'n resep ter oplossing van die wêreld se probleme moes aanbied nie. Bonhoeffer sien dit as 'n versoeking waarvoor die kerk heel begryplik kan swig. Vir hom speel die omvang van die wêreld se probleme, die kerk se versuim om dit te hanteer, sy skuldgevoelens daaroor en die gepaardgaande verlies aan gesag hierin 'n rol. Tog bly so 'n poging beslis 'n fout (E:328-329). Dit het selfs Jesus tydens sy aardse bediening nie probeer nie (E:330).

Op dieselfde gronde was Bonhoeffer gevolglik krities teenoor enige georganiseerde vorm van stryd wat die kerk teen een of ander wêreldse euwel aanpak. So 'n voer van kampanjes was tipies van die Angel-Saksiese en die Middeleeuse kerk, maar dit het kontraproduktief gewerk (E:331). Ook die rustiger wyse waarop die Middeleeuse kerk die krag van Jesus se naam wou uitbrei, of die wyse waarop die eerste apologete Jesus se naam aanvaarbaar wou maak deur dit te verbind aan menslike waardes, druk nie die verhouding van die kerk tot die wêreld reg uit nie (E:321).

Om die sosiale en politieke verantwoordelikheid van die kerk, sy sg. sekulêre plig, reg te verstaan, is dit volgens Bonhoeffer nodig om die eiesoortige wese van die kerk en die opdrag wat daarin opgesluit is, goed te begryp. Hiervoor moet die kerk

homself allereers sien binne die breë verbande van God se unieke bemoeienis met die wêreld in Christus. Vir Bonhoeffer ontstaan die kerk as 't ware op die kruispunt van God se handeling met die wêreld. Hy is die unieke en sigbare neerslag van God se versoening met die ganse wêreld. Van die vernaamste perspektiewe op die wese van die kerk is ter sprake waar Bonhoeffer praat oor die wyse waarop God die realiteit van sy versoenende liefde in Christus in die wêreld gestalte laat aanneem (E:1-31; 33-59).

Binne dié verband is die kerk vir hom primêr die liggaam van Christus op aarde (E:54). As sy liggaam verteenwoordig die kerk 'n stuk van die mensheid self: dié stuk waarin Christus deur sy Woord en Gees in die wêreld gestalte gekry het. In sy liggaam het Christus nie net die mensdom aangeneem nie, maar ook 'n nuwe, ja die ware vorm van menswees daargestel. In sy liggaam verrys daar 'n nuwe mensheid (E:54). En hiervan is die kerk die eerste sigbare bewys of teken. Die kerk is daardie groepie mense uit alle lewensfere wat die liefde van God aanvaar, wat toelaat dat wat vir alle mense bedoel is, reeds hulleself te beurt val (E:383). So dra die kerk plaasvervangend die gestalte van Christus wat vir alle mense geld: die gestalte van 'n nuwe mensheid. Dit gee aan die kerk sy wese, sy unieke identiteit.

"Die Kirche ist nichts als das Stück der Menschheit, in dem Christus Gestalt wirklich gewonnen hat. Es geht ganz und gar um die Gestalt Jesu Christi und um keine Gestalt neben ihm. Die Kirche ist der menschgewordene, gerichtete, zu neuem Leben erweckte Mensch in Christus" (E:55).

Volgens Honecker (1963:151-156) moet hierdie plaasbekledende funksie van die kerk nie in die eerste plek gesien word as 'n etiese opdrag nie, maar as 'n teologiese belydenis aangaande die kerk se wesenlike funksie in die wêreld. Op grond van Jesus se soteriologiese betrokkenheid by die wêreld leef die kerk as sy liggaam van huis uit vir en namens die wêreld (154).

Hieruit volg nou dat die kerk nooit net 'n religieuse organisasie kan wees wat bloot ter wille van homself bestaan nie (E:20, 55). Ook mag die kerk nie homself probeer dupliseer in die uitleef van sy roeping nie. Alhoewel die kerk 'n eie ruimte nodig het, mag dit nie die ruimte van die wêreld inneem nie (E:19); intendeel, die kerk is geroep om die wêreld te dien. Deur woord en daad, deur die verkondiging, maar ook deur te lewe as gemeenskap moet die kerk die wêreld laat hoor en sien dat God die wêreld bemin en met Homself versoen het; dat die wêreld in Christus inderdaad homself mag wees (E:20). Om dit te verkondig is die kerk se eerste opdrag, sy Godgegewe mandaat (E:375).

"So ist der erste Auftrag an die, die zur Kirche Gottes gehören, nicht etwas für sich selbst zu sein, also etwa eine religiöse Organisation zu schaffen oder ein frommes Leben zu führen, sondern Zeugen Jesu Christi an die Welt zu sein. Dazu rüstet der Heilige Geist diejenigen aus, denen er sich gibt. Dass ein solches Zeugnis an die Welt nur in rechter Weise geschehen kann, wenn es aus einem geheiligten Leben in der Gemeinde Gottes her kommt, ist dabei die selbstverständliche Voraussetzung" (E:21).

"Das Wort von der Liebe Gottes zur Welt stellt die Gemeinde in ein verantwortliches Verhältnis zur Welt. In Wort und Handeln hat die Gemeinde der Welt den Glauben an Christus zu bezeugen, allem Ärgernis zu wehren und dem Evangelium in der Welt Raum zu schaffen" (E:333).

In 'n opstel getitel "Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandaten" (E:367-388) lig Bonhoeffer die eiesoortige mandaat van die kerk as 'n unieke gemeenskap nader toe. Hy maak 'n baie belangrike onderskeid tussen die lewe van die kerk as gemeenskap en die amp van die verkondiging wat in die kerk werksaam is (E:375; sien ook 383). Lg. word gedra en uitgevoer deur die prediker. Omdat die prediker in die plek van Christus voor die gemeente staan, kom sy amp van Christus. Hy ontvang sy gesag van Christus, nie van die gemeente nie. Sy amp, wat naas verkondiging ook vermaning en troos behels, bly gebonde aan die Woord van Christus soos dit in die Heilige Skrif na ons kom (E:375). Hierdie Woord heers deur die verkondiging oor die hele wêreld (E:383).

Die gemeente of kerklike gemeenskap daarenteen, staan onder die Woord. Hieruit ontstaan hy. Anders as wat die basiese intensie van die verkondiging is, wil die gemeente nie oor die wêreld heers nie; intendeel, die gemeente wil net diensbaar wees aan die uitvoering en vervulling van die goddelike mandaat van die verkondiging (E:383). Die egtheid van die kerk se geloof blyk daaruit dat dit die amp van die verkondiging eer en met volle oorgawe dien (E:376). Volgens Bonhoeffer help die kerk as 'n eiesoortige gemeenskap op twee maniere dat die goddelike mandaat van die verkondiging vervul word. In albei gevalle tree die kerk, soos Christus, plaasvervangend vir die wêreld in.

Aan die een kant vervul die kerklike gemeenskap sy mandaat deur sy institusionele en liturgiese lewe so in te rig dat dit volledig diensbaar is aan die effektiewe verkondiging van die evangelie aan die wêreld. In lyn met die lewensomvattende gerigtheid van die evangelie, stel die gemeente homself oop vir die wêreld. Dit wys dat die heil van die wêreld belangriker is as die kerk se eie lewe na binne of as die kerk se voortbestaan. Dit dien as 'n middel tot 'n doel (E:383).

Vir Bonhoeffer het die Rooms-Katolieke ekklesiologie op hierdie punt sekere gevare

ingehou. Deur te veel op die belang van sy eie interne lewe te konsentreer, bly die verkondiging en die kerk se wesenlike gerigtheid op die wêreld op die agtergrond (E:386). Die gebod van God word gereduseer tot wettiese voorskrifte of 'n pedagogiese metode (E:374).

Dit is alleen waar die kerk sy verkondigingsmandaat ernstig neem dat sy interne lewe ook betekenisvol word. Want, waar die kerk homself relativeer en ter wille van die evangelie sy lewe diensbaar maak aan die wêreld, word iets van God se bedoeling met die ganse mensdom reeds verwerklik. Die kerk self word "Stätte der Gegenwart Christi" (E:384). Dit word 'n doel in sigself, die middelpunt van God se handeling met die wêreld. Die kerk se gewilligheid om ten koste van homself 'n instrument vir God se koninkryk te wees, staan in die teken van 'n nuwe skepping, 'n nuwe mensheid. So bereik die wêreld in die kerk sy bestemming, en dan word die belang van die kerk se interne lewe sigbaar. Trouens, om sy opdrag behoorlik uit te voer, het die gemeente 'n eie gestalte, lewensvorm en organisasie nodig (E:385).

Vir Bonhoeffer was die gevaar van die Gereformeerde kerke dat hulle eensydig fokus op die mandaat van die verkondiging. Daardeur word die funksie van die kerk as 'n doel in homself verwaarloos. Die intrinsieke samehang tussen die verkondiging en die lewe van die gemeente, wat Bonhoeffer vergelyk met 'n saailand en die saad wat daarin groei, gaan verlore. Dit verswak die geloofwaardigheid van die boodskap.

Bonhoeffer noem enkele voorbeelde van die negatiewe effek wat hierdie Gereformeerde eensydigheid op die lewe van die kerk het. Hy noem o.a. die liturgiese armoede van die Protestantse erediens, leemtes in die kerkreg en -orde, die afwesigheid van kerklike tug en die onvermoë van die meeste Protestante om die betekenis van die geestelike dissiplines soos asketisme, meditasie en kontemplasie te verstaan. Ook die algemene onsekerheid oor die sg. "geestelike stand" en sy besondere take, saam met die verwarring van talle evangeliese Christene t.o.v. diensplig- en eeuweiering, bevestig hierdie eng fokus op verkondiging.

"Das ausschliessliche Interesse an dem göttlichen Mandat der Verkündigung und damit das Interesse an dem Auftrag der Kirche für die Welt hat dazu geführt, dass der innere Zusammenhang dieses Auftrags mit dem eigenen kirchlichen Bereich übersehen wurde. Unter diesem Mangel musste die Kraft, die Fülle, der Reichtum der Verkündigung selbst leiden, weil ihr der fruchtbare Boden fehlte" (E:387-388).

Opsommend kan ek sê dat vir Bonhoeffer die geloofwaardige bydrae van die kerk tot die herstel van die samelewingsorde grootliks afgehang het van sy bereidheid om hom aan die bovermelde tweeledige verordening van God te onderwerp. Die kerk se unieke aard as gemeenskap van gelowiges is juis "dass (sie) in der Umgrenztheit ihres eigenen geistigen und materiellen Bereiches die Unbegrenztheit der Christusbotschaft zum Ausdruck bringt und dass gerade die Unbegrenztheit der Christusbotschaft wieder in die Begrenztheit der Gemeinde hineinruft" (E:384). Presies hierin word die kerk homself as liggaam van Christus. En hierdie liggaam is die uitgangspunt van Bonhoeffer se sosiaal-etiese denke.

By sy nadenke oor die Christen se sosiaal-politieke verantwoordelikheid was die eerste vraag nie hoe die Christen die wêreld kon verander nie (E:332). Dit was belangriker dat Christene die kerk so inrig dat dit ooreenstem met die gestalte van Christus. Waar dit gebeur, word soos reeds genoem is, 'n stuk van die mensheid gevorm na die wil van God. Wat vir die hele mensdom bestem is, kry in die kerk as die liggaam van Christus gestalte. Waar die kerk aan sy wese beantwoord, het dit reeds 'n sosiaal-politieke betekenis en gerigtheid (E:55). Aan so 'n verkondiging en realisering van Christus se gestalte in die kerk is die Christelike etiek diensbaar. Hieraan ontleen dit sy konkrete karakter as appél tot gehoorsaamheid aan die konkrete gebooe van God (E:60).

In 'n artikel oor Bonhoeffer se sosiaal-etiese denke en die band wat dit met die ekklesiologie het, wys Rasmussen (1983:153-156) daarop dat ons hier met 'n heropname van die "Imitatio-Christi"-tradisie te make het. In Bonhoeffer se later werk word dit in navolging van Luther ingebed in 'n kruisteologie. Anders as by Luther het die kruis vir Bonhoeffer egter sterker sosiale en politieke implikasies. Dit word sigbaar waar die kerk na die gestalte van Christus gevorm word. In aansluiting by soortgelyke gedagtes van Stanley Hauerwas, 'n Amerikaanse etikus, lig Rasmussen die unieke karakter van Bonhoeffer se etiese denke soos volg toe:

"Warum es geht, ist ... 'die Aufgabe, die die Kirche als ein bestimmter Sozialkörper mit eigener Integrität in der Gesellschaft hat, neu zu verstehen' ... Hierdurch steht - statt der sozialen Gestaltung der Welt - die soziale Gestaltung der christlichen Gemeinschaft zuallererst im Brennpunkt christlicher Sozialethik ... Sozialethik ist zuerst und zunächst die konkrete Organization der Imitatio Christi in der Welt als christlichen Gemeinde" (Rasmussen 1983:153-156).

Mayer (1969:205) het tot die gevolgtrekking gekom dat die kerk volgens Bonhoeffer nie geroep is om direk politiek te handel nie. As een van vier goddelike mandate het die kerk as die lewende bewys van Christus se bemoeienis met die ganse mensdom, 'n unieke taak. Die groot vraag is hoe Bonhoeffer konkreet

hieroor gedink het. Waarin het die unieke mandaat en die daarmeegepaardgaande gestalte van die kerk prakties vir hom bestaan? Hoe kon dit bydra tot die herstel van die samelewing? Hieroor het Bonhoeffer pertinent geskryf.

4.2.5.3 Verantwoordelikheid as wegbereiding: die belang van skuldbelydenis en lyding

Een van die opvallende ironieë van Bonhoeffer se lewe was dat die vars persektiewe op die kerk wat eie is aan sy etiese opstelle, saamval met 'n laagtepunt in die lewe van die Belydende Kerk. Presies toe die Belydende kerk terugdeins vir sy Godgegewe mandaat, het Bonhoeffer die kerk se aandag opnuut daarop gevestig. Sy gedagtes oor die *imitatio Christi* as 'n toonbeeld vir 'n nuwe samelewing is ontwikkel in 'n stadium toe daar van die gestalte van Christus in die offisiële kerk min merkbaar was.

Die rede vir Bonhoeffer se volgehoue aandag aan die kerk kan, soos tevore aangedui is, grootliks toegeskryf word aan sy ervarings in die weerstandsbeweging. Hierdie ervarings het hom, ten spyte van sy ontnugtering met die kerk, opnuut oortuig van die waarde van die kerk as 'n eiesoortige gemeenskap. Dit het o.a. sy oë oopgemaak vir die breër verantwoordelikheid van so 'n gemeenskap. Hieruit volg dan 'n herbesinning oor die kerk se identiteit en sy gepaardgaande rol in die samelewing. Meer selfs as vroeër was die vraag wat Bonhoeffer besig gehou het die vraag na die geloofwaardige rol van die kerk en die Christendom in die toekoms.

Hoewel hy dit nie so uitdruklik stel nie, is dit baie duidelik dat Bonhoeffer gevra het na 'n kerk wat in die uitlewing van sy verantwoordelikheid eg en geloofwaardig sou wees. Die kerk moes meer as tevore getrou bly aan sy wese en nie skroom om sy konkrete lewensgestalte daarvolgens in te rig nie (E:386-388). In 'n groot mate kan die aksentveranderinge wat ons in dié tyd in sy ekklesiologie aantref, hieraan toegeskryf word. Bonhoeffer het gebly by sy basiese posisie dat die kerk die liggaam van Christus is (Lange 1967:532). Met die oog op die geloofwaardigheid van die kerk in 'n nuwe situasie, moes Christus egter op 'n nuwe manier in en deur die kerk gestalte kry.

Alhoewel dié gedagtes regdeur sy *Ethik* opduik, vind dit op 'n boeiende wyse uitdrukking in veral twee opstelle: een oor die *laaste en die voorlaaste dinge* (E:108-132); die ander oor *die moontlikheid van 'n kerklike getuigenis of Woord aan die wêreld* (E:328-339). Bonhoeffer verwys in die opstelle afwisselend na die Christelike lewe en die kerk. In albei gevalle gaan dit om die unieke bestaanswyse

en getuienis van die Christelike gemeenskap in die wêreld. Die sentrale temas van "Kirche und Welt" (E:315-327) word hier weer opgeneem (Green 1987:78). Uit die opstelle blyk dit dat Bonhoeffer nou 'n baie spesifieke, al is dit meer beskeie, rol vir die kerk beoog het.

Vireers moet die kerk weet dat die Christelike lewe nie meer is as deelname aan Christus se omgang met die wêreld nie (E6:133). Daarom kan die kerk se woord niks anders wees as die Woord van God aan die wêreld nie. En dié Woord is Christus. Hy inkarneer God se liefde vir die wêreld. In en deur Hom word die kerk se verhouding tot die wêreld bepaal. (E6:357). Binne hierdie verbande van Christus se liefdesbemoenings met die wêreld beskryf Bonhoeffer die kerk se verantwoordelikheid vir sy tyd as 'n taak van wegbereiding (E:121-139). Met dié term sluit Bonhoeffer aan by Skrifgedeeltes soos Lukas 3:4 vv, Miga 2:13, Ps 107:16 en Lukas 1:52 (E:123) en wil hy, terwyl hy vashou aan die radikale eise van die ewangelie, die unieke wyse beskryf waarop dit sy weg in die wêreld vind.

Die roeping van die kerk tot wegbereiding veronderstel vir Bonhoeffer dat daar in die wêreld altyd omstandighede is wat die deurbraak van die genade in mense se lewens verhinder en die geloof in God bemoeilik.²¹ Hieraan het die kerk en die Christendom dikwels skuld. Om in sulke omstandighede die ewangelie as finale oplossing te preek sonder inagneming van die struikelblokke, het min waarde. Dit is in Bonhoeffer se terme 'n radikale benadering wat die natuurlike waarde van die lewe misken. Dit verraaï hoe ongevoelig die kerk kan wees. So 'n houding kom gewoonlik, bewustelik of onbewustelik, op uit 'n gesindheid van haat teenoor die wêreld (E:117-118). Dit stel die kerk en die Christen se eie ideale in die middelpunt en hou nie rekening met die liefdevolle en geduldige wyse waarop God self in Christus met die wêreld omgaan nie. Dit verkeer onder die illusie dat daar 'n metode is wat gevolg kan word om die regverdigmaking van mense te verseker (Green 1987:78). Die ergste is dat dit die kerk se getuienis verdraai en sy geloofwaardigheid aantast. Die kerk word, soos die Fariseïsme, 'n selfgerigte vroomheidsbedryf.

21 Van die omstandighede is, o.a. armoede of onkunde wat die mens onvry en ongevoelig maak vir die genade; grade van mag, rykdom en kennis wat 'n hindernis is vir Christus en sy genade en ten slotte 'n soort verstricking in die leuen, skuld, jou eie werk of selfliefde wat die koms van God se genade in die pad staan. Kortweg: "Es gibt Zustände des Herzens, des Lebens und der Welt, die das Empfangen der Gnade in besondere Weise hindern, das heisst die das Glaubenkönnen unendlich erschweren" (E:124).

"Aus der Liebe ... die die Welt gerade in ihrem Bösen mit der Liebe Gottes liebt (Joh 3, 16), wird die pharisäische Verweigerung der Liebe zu den Bösen in ihrer Beschränkung auf den geschlossenen Kreis der Frommen. Aus der offenen Kirche Jesu Christi, die die Welt dient bis zuletzt wird irgendein angeblich urchristliches Gemeindeideal, das wiederum die Wirklichkeit des lebendigen Jesus Christus mit der Verwirklichung einer christlichen Idee verwechselt" (E:118).

Teen so 'n benadering voer Bonhoeffer nou aan dat die stryd teen onreg en uitbuiting 'n integrale deel van die Woordverkondiging vorm (Day 1975:343). Die pretensie dat die kerk kitsantwoorde kan voorsien, impliseer dat die voorlaaste, d.i. die toestande van die sekulêre wêreld, vir God nie belangrik is nie. Juis t.w.v. die verkondiging van die evangelie moet die praktiese lewensomstandighede van mense met groot erns bejeën word. En dit beteken vir die kerk en die Christendom 'n nuwe verantwoordelikheid.

Omdat die wêreld alleen in Christus die gestalte kry waarvoor dit bestem is, strek die kerk se sosiaal-politieke verantwoordelikheid verder as net die *punctum mathematicum* van 'n geloofsoorgawe. Dit sluit ook die empiriese dimensie van ons lewe in. Die vorming van 'n bepaalde houding teenoor sekulêre probleme en die verandering van spesifieke sosiale omstandighede is belangrik. In dié opsig het die kerk 'n dubbele taak.

Enersyds moet dit op gesag van God se Woord 'n kritiese instelling kweek teenoor alle sosiale houdings en ekonomiese stelsels wat onreg bevorder en mense se menswaardigheid aantast. Andersyds moet dit op advies van Christen-deskundiges bydra tot die daarstel van 'n nuwe orde. Dit doen hy deur diakonaal alles uit die weg te ruim wat die menswaardigheid van ander skend (E6:361). Soos Bonhoeffer dit self stel: die hongeriges het brood nodig, die dakloses woning, die verontregtes reg, die eensames gemeenskap, die onordelikes orde en die slawe vryheid (E:125). Daar moet dus eers gesorg word dat die eksterne omstandighede van so 'n aard is dat dit vir mense moontlik is om die Woord te hoor en dit te gehoorsaam (E:129).

Waar dit gebeur, neem die kerk deel aan die weg van God met die wêreld. Daardeur word die moontlikheid vir 'n meer outentieke en geloofwaardige verkondiging van die evangelie groter. Dit klop immers met die aard van die Woord self dat dit die voorlaaste nie wil vernietig nie, maar wil behou en mettertyd tot oorgawe aan God wil bring (E:122-123). Ten regte vra Bonhoeffer dan of so 'n vertoef by die voorlaaste, d.w.s. die daadwerklike uitleef van menslike solidariteit, nie meer outentiek heenwys na die laaste Woord wat God self op sy tyd sal spreek nie (E:114).

Vir Bonhoeffer was dit uiters belangrik dat hierdie wegbereiding nie verwar word met blote sosiale en politieke hervorming nie. So 'n benadering veronderstel 'n eie waarde vir die lewe los van God. Dit kom neer op kompromie met die bestaande en die afwesigheid van enige verwagting dat God die vorm van ons wêreld kan bepaal (E:118-119). Uiteindelik gaan dit vir Bonhoeffer daarom dat daar vir Christus ruimte geskep word om die wêreld onder sy aanspraak te bring (E:132).

In lyn hiermee wys Bonhoeffer herhaaldelik daarop dat ware wegbereiding altyd in die gees van deemoed en boetedoening moet geskied (E:123, 127, 129). So 'n gesindheid vorm die geestelike dimensie (E:127), die innerlike kern van die kerk se wegbereidende aktiwiteit. Daarmee betuig die kerk afhanklikheid van God, erken die kerk sy aandeel in die onreg en word dit oopgestel vir God se vernuwende werk. Tereg sê Peters (1979:106-107):

"Das die politischen Reformen der Wegbereitung im tiefsten 'Busse' sind, bedeutet, dass Bonhoeffer die politische Verantwortung nicht trennen wollte vom Gedanken der Verantwortung vor Gott; das er die gesellschaftliche Reform nicht trennen wollte von der eigenen Umkehr ... Ohne diese Schulderkenntnis und Umkehrbereitschaft gibt es keine christliche Verantwortung".

In Bonhoeffer se teologie was die vraag na skuld en skuldbelydenis 'n deurlopende motief.²² In sy *Ethik* bereik sy beskouinge hieroor egter 'n hoogtepunt. Bonhoeffer spel meer volledig uit wat dit behels. Sy beskouinge daarvoor neem self die vorm aan van 'n skuldbelydenis waarin hy plaasvervangend intree vir die sondes van sy volk en sy kerk.

Uit die inhoud is dit duidelik dat Bonhoeffer wou hê dat die kerk volledig verantwoordelikheid moet neem vir die verlede vóórdat dit die verantwoordelikheid t.o.v. die toekoms opneem. Dit beteken dat die kerk nie net sy persoonlike versuim t.o.v. die uitvoering van sy mandaat sal bely nie, maar ook plaasvervangend die skuld vir die verval van die hele Westerse beskawing op hom sal neem.²³

"Die Kirche ist heute die Gemeinschaft der Menschen, der erfasst von der Gewalt der Gnade Christi ihre eigene persönliche Sünde wie den Abfall der abendländischen Welt von Jesus Christus als Schuld an Jesus Christus erkennt, bekennt und auf sich nimmt" (E:97).

22 Vir 'n uitvoerige uiteensetting hiervan, sien die proefskrif van J.G. Botha: "Skuldbelydenis en Plaasbekleding". Sien ook De Gruchy (1989:32-46) se artikel oor die belang van skuldbelydenis in Suid-Afrika vandag. Dit verskyn in die SARK publikasie: *Confessing Guilt in South Africa today*.

23 Vir Bonhoeffer was die wese van egte skuldbelydenis daarin geleë dat die individu sy persoonlike sonde as die oorsprong van alle sonde, die bron van alle kwaad in die samelewing sal erken en bely. In en deur diesulkes beken die kerk sy skuld (E:98-99).

Dit is verder duidelik dat sodanige plaasvervangende skuldbelydenis vir Bonhoeffer nie opsioneel was nie. Dit behoort tot die wese van kerkwees. Daarom is dit ook geen verleentheid nie. Trouens, binne die konteks waarin die kerk van daardie tyd geleef het, was dit vir Bonhoeffer die eerste onontbeerlike tree tot die vernuwing van die kerk en, deur hom, van die samelewing. Daarin het hy gemeen, sou ons die eerste teken sien van hoe Christus werklik in sy gemeente gestalte kry. Daarom is skuldbelydenis nie 'n las nie, maar 'n deur tot bevryding: dit gee deel aan die gestalte van Christus waarin die mens nie net veroordeel voor God staan nie, maar ook ge'ugverdig is en opgewek word tot 'n nuwe lewe. Die sleutel tot herstel van die hele Westerse samelewing is te vind in hierdie regverdiging en vernuwing van die kerk (E:104).²⁴ So kan hy sê:

"... das freie Schuldbekenntnis ist nicht etwas, das man tun oder auch lassen könnte, sondern es ist der Durchbruch der Gestalt Jesu Christi in der Kirche, den die Kirche an sich geschehen lässt oder aber aufhört Kirche Christi zu sein" (E:103) .

Waar die kerk so lewe in die teken van skuldbelydenis en vergifnis staan, word dit ook duidelik dat die Woord van God groter is as die kerk en sy mislukkings; dat dit sy eie weg na die wêreld vind ondanks die kerk en die gemeente se versuim (E:124-125). Hierdie besef lê waarskynlik ten grondslag van die belangrike onderskeiding wat Bonhoeffer in die stadium van sy ekklesiologiese ontwikkeling tussen Woord en gemeente maak.

Ondanks die gemeente gaan die Woord voort. Juis daarom moet die kerk, terwyl dit in die gees van wegbereiding arbeid, nie volstaan met 'n program vir sosiale hervorming nie (E:126-127). Die mandaat van die verkondiging moet sonder kompromie gehandhaaf en volgehou word. Die verwagting van die kerk moet steeds bly dat God self die Woord van sy vergewende liefde sal laat deurbreek in mense se lewens en hulle tot oorgawe aan sy genade sal bring. Die kerk bereid nie vir homself 'n weg voor in mense se lewens nie, maar vir die Woord. Die laaste deel van hierdie wegbereiding is dan ook dat die mens na die plek sal gaan waar

24 Op dié punt maak Bonhoeffer 'n baie realistiese en relevante onderskeiding tussen die herstel van die kerk en dié van die Westerse wêreld. Teenoor die kerk wat deur die vergewende genade van God nuut kan begin, kry ons by die Westerse wêreld in sy historiese en politieke vorm alleen 'n geleidelike heling van wonde (E:104). Dit vind plaas as 'n terugkeer na 'n bestel van orde, geregtigheid en vrede: 'n bestel waarin die kerk as bron van alle vergifnis, regverdigmaking en vernuwing ruimte kry om sy werk onder dié nasies te doen (E:105, 107). Vir sover erken word dat alle wonde nooit genees kan word nie en daarmee die aandrang op absolute boetedoening opgesê word, is daar in hierdie proses sprake van 'n vae afskynsel van God se vergifnis (E:106). Wat wel saak maak, is dat daar nie nuwe wonde toegedien word nie. Soos Bonhoeffer self sê: "Voraussetzung für diese innergeschichtliche Vergebung bleibt, dass die Schuld vernarrt ist, indem aus Gewalt Recht, aus Willkür Ordnung, aus Krieg Frieden geworden ist" (E:106).

dit God behaag om sy Woord aan ons te verkondig (E:128).

'n sy opstel "Über die Möglichkeit des Wortes der Kirche an die Welt" (E:328-339) word die belangrikheid van die kerk se verkondigingsmandaat bevestig. Hy verduidelik dat die taak van wegbereiding nie uitsluit dat die kerk steeds sy verkondiging moet volhou nie. Wegbereiding beteken nie 'n opskorting van sy mandaat om die Woord te bly preek nie. Dis die weg waarlangs die kerk daarvoor sorg dat die Woord uiteindelik meer eg, meer effektief en meer geloofwaardig na die wêreld kom. Daar is wel tye wanneer die kerk ter wille van die Woord en dus ook van sy eie geloofwaardigheid vir langer periodes moet swyg en net moet doen wat reg is. Hierop het Bonhoeffer in sy gevangenskapbriewe teruggekom. In die uitvoering van sy eiesoortige mandaat mag die kerk nooit sy wagtersamp afskeep nie (E6:350; sien ook GS IV:364 vv).

In 'n gedeelte "State and Church" (E6:332-353) skryf Bonhoeffer baie pertinent hieroor. Kerk en staat is deur God aan mekaar verbind, en is dus op mekaar aangewys. Alhoewel hulle take verskil, het hulle dieselfde terrein van optrede, is hulle subjekte - mense - dieselfde (E6:351). Terwyl die staat 'n kerklike verantwoordelikheid het (E6:348-349), het die kerk weer 'n politieke verantwoordelikheid (E6:349-351). Bonhoeffer val terug op 'n vroeëre onderskeiding tussen die verantwoordelikheid van die geestelike amp en dié van die gewone Christen.

By die uitleef van sy geestelike amp is die kerk geroep om die heerskappy van Christus oor alles te proklameer. Dit moet openlik in die eredienste gedoen word. Die kerk mag nie huiwer om sonde by die naam te noem nie, anders is dit medeskuldig. Terwyl die kerk waarsku, is dit geroep om ook die regering direk aan te spreek oor tekortkominge of wanpraktyke. Die bedoeling is nie om 'n wêreld te verbeter nie, maar om te getuig van Christus se versoening en om tot geloof in Hom aan te spoor (E6:350). Hierdie aansporing is nie abstrak nie; dis daarop bereken om alle betrokke institusies te bring tot gehoorsaamheid aan die gebooe van God.

As sy woord geïgnoreer word, is die kerk se enigste oorblywende politieke verantwoordelikheid om onder sy eie lede 'n orde van geregtigheid in stand te hou. Hierdie inisiatief sluit die individu se uitlewing van sy persoonlike roeping in. Waar dit in die geloof aangepak word, het dit 'n heilsame effek op die hele samelewing (E6:351).

Deur sowel die sekulêre as die kerklike sferes onder die gesag van die verkondiging

te plaas, waak Bonhoeffer teen 'n dubbele moraal waar verskillende reëls vir verskillende lewensterreine geld. Wet en evangelie moet nie net aan die owerheid en ander sekulêre instansies voorgehou word nie, maar met gelyke gewig aan die lidmate van die kerk verkondig word. So nie is die kerk se getuienis ongeloofwaardig (E6:358).

Bonhoeffer se eie ondervinding in dié jare - en dit bring ons by 'n volgende belangrike perspektief - was dat in die getroue uitleef van sy mandaat, die kerk aan lyding en vervolging onderwerp kan word. Hy het ervaar dat lyding ter wille van die saak van Christus die kerk se geloofwaardigheid versterk het. Gevolglik was dit 'n belangrike tema in sy nadenke oor die Christen en die kerk se verantwoordelikheid in daardie tyd (WE:23-24).

Volgens Strohm (1989:332-333) het Bonhoeffer in die jare 1938-1940 dikwels oor die situasie van die vervolgte kerk nagedink. Vir hom was die opdrag van die kerk daarin geleë dat hy deur sy Woord en waar nodig ook deur sy lyding, teen die onreg van die staat moes getuig. Bonhoeffer het die belofte, maar ook die gevare van lyding op drie maniere toegelig.

Eerstens moes die gemeente weet dat tye van teëspoed en vervolging die geloof versterk en die vreugde van God se beloftes ervaarbaar maak (GS IV:366, 531, 343-441). Die rede hiervoor, en dis die tweede punt, is dat die gemeente daarmee Christus se eie weg betree (GS IV:475-477). Derdens moes beseef word dat gebed vir die onderdrukker in sulke tye vir die kerk te swaar kon word, en daarteen moes gewaak word (GS IV:365 vv).

Wat hier belangrik is, is dat Bonhoeffer die kerk se lyding in verband gebring het met sy wese. Lying is 'n aspek van die kerk se gelykvormigheid met die lydende Christus (Strohm 1989:333). Dit vind uitdrukking in die daad van vrye verantwoordelikheid: 'n daad waarin die kerk en die Christen soos Jesus, plaasvervangend en medelydend intree vir ander, ongeag die gevare (WE:24). So 'n waagmoedige daad van solidariteit met ander het die wêreld in 'n kritieke stadium na die Belydende Kerk aangetrek. Meer nog, dit het die kerk bewus gemaak van sy prinsipiële openheid na die wêreld en die noodsaaklikheid daarvan om ruimte te maak vir ander mense.

Wat Bonhoeffer in die weerstandsbeweging ervaar het, was nie alleen 'n merkwaardige aangetrokkenheid tussen Christen en humanis, en 'n gemeenskaplike betrokkenheid by die saak van geregtigheid nie. Hy het ook nuwe vriende ontdek. Hy het die waarde van onvoorwaardelike vertrouwe en lojaliteit leer

ken. In 'n Kersbrief het hy daarna verwys as een van die seldsaamste maar ook vreugdevolste geskenke van menslike saamwees (WE:21). Dié ervaring, asook sy sonderlinge vriendskap met Bethge, het hom opnuut laat nadink oor die plek van vriendskap en kultuur in die lewe. Hoe en waar kan die mens sy vryheid in spel, die kunste en spontane vriendskappe uiteleef? Volgens Bonhoeffer behoort die kerk hiervoor die ruimte te bied.

"It almost seems today, and is perhaps in fact the case, that the concept of the Church can alone make it possible once again to understand the free expanse of liberty, the field which includes art, culture, friendship and play. Perhaps then, what Kierkegaard calls the 'aesthetic existence', far from being excluded from the domain of the Church, should be given a new foundation in the Church" (E6:287).

Myns insiens het ons hier te make met een van die belangrikste en mees radikale perspektiewe in Bonhoeffer se kerkbegrip. In lyn met sy normatiewe identifikasie van Christus met dit wat menslik is, word die grense tussen kerk en wêreld meer vloeibaar. Die Christelike gemeenskap is nou nie meer 'n gemeenskap wat in die eerste plek besorg is oor sy eie leer of kerkorde nie; dis besorg oor mense. Die kerk word as 't ware eers gebore waar mense, soos die lydende Christus, intree en ly vir ander; waar hulle in bondgenootskap met mekaar d.m.v. kreatiewe spel en vriendskap ook deel in die vreugde van die opstanding. Day (1975:317) wys tereg daarop dat Bonhoeffer se terminologie in die stadium oopgaan om die nie-religieuse diskoers in te sluit. Ons kry selfs 'n nuwe begrip vir die Christelike gemeenskap: een wat meer sekulêr en sonder swaar ekklesiale konnotasies is, te wete "Gemeinwesen" (Day 1975:320). Hierin val Christenwees en menslik leef saam en bestaan daar geen basis vir 'n prinsipiële skeiding tussen Christene en die res van die mensdom nie (Day 1975:318; Green 1987:73-79).

"Was an Menschlichem und Gutem in der gefallenen Welt gefunden wird, es gehört auf die Seite Jesu Christi ... Es wird ... christlicher sein, gerade einen solchen Menschen, der es selbst nicht mehr wagen würde, sich einen Christen zu nennen, als Christen in Anspruch zu nehmen und ihn mit viel Geduld zum Bekenntnis zu Christus zu helfen" (E:133-132).

"Bonhoeffer's significant community consists now of those people whom he perceived as responding, whether or not they named this response obedience to Christ" (Day 1975:319).

Wie hieruit sou aflei dat Bonhoeffer die kerk totaal laat vervloei tot 'n stuk wêreld, verstaan hom verkeerd. Hoe oop die kerk ookal teenoor die wêreld is, of dit nou in betrokkenheid by ander se nood, of in samewerking met ander bestaan wat soos hy die goeie soek en ly - dit word nie 'n totale funksionalisering van die kerk ten

koste van sy institusionele gestalte nie (Lange 1967:532). Die kerk word nie gereduseer tot bloot 'n Christelike lewe in die wêreld nie. Dit word oorweldigend duidelik uit Bonhoeffer se voorstelle vir die hervorming van die kerk na die val van Hitler.

In die opstel *Beendigung des Kirchenkampfes* (GS II:433-437) voorsien Bonhoeffer dat die Belydende Kerk as offisiële kerk in 'n nuwe bedeling na vore sal tree. Sy sinodes en broederrade was trouens die enigste kerklike organe wat die kerklike vervolging oorleef het. Wat meer is, sy vreeslose stryd vir die belydenis het gesag aan sy institusies verleen en dit onder die meerderheid jonger teoloë geloofwaardig gemaak (GS II:434). Gevolglik het Bonhoeffer gemeen dat die kerk se herstel onder die leiding van die Belydende Kerk sou moes plaasvind.

Dié dokument gee enkele aanduidinge oor die konkrete gestalte van so 'n kerk. Dit laat blyk dat Bonhoeffer vir 'n nuwe bedeling steeds in terme van 'n nasionale kerk gedink het - een wat in 'n goeie verhouding met die staat sou verkeer. Uit 'n ontwerp wat as kanselafkondiging vir na die staatsgreep bedoel was (GS II:438-439), blyk egter dat Bonhoeffer nie die Finkenwalde-eksperimenter * vergeet het nie. Sy hoop was dat die breë kerk vanuit 'n gemeenskapslewe soortgelyk aan dié van Finkenwalde, versterk en verlewendig sou word. Vir die toekoms het hy 'n gemeenskap van liefde voorsien waarbinne, benewens die prediking en die sakramente, ook die bieë beoefen sou word (GS II:438-439).

Day (1975:378-380) wys daarop dat die radikale implikasies van die *Ethik*-opstelle vir die kerk nie in hierdie toekomsontwerp opgeneem en konkreet uitgewerk is nie. Alhoewel Bonhoeffer die noodsaaklikheid van 'n institusionele vorm vir die kerk erken het, het hy daarvoor op 'n vroeër posisie teruggeval. Volgens Day hang dit saam met die omstandighede waarin hy hom bevind het. Die verstrooiing van die Belydende Kerk se lede, asook die risiko van verraad, het enige omvattende beplanning verhinder. Boonop was Bonhoeffer se voorstelle vir normale tye bereken. Eers in sy gevangenskapbriewe is die ekklesiologiese gedagtes van sy *Ethik* verder ontgin om ook vir die vorm van die institusionele kerk voorsiening te maak. Hoewel fragmentaries, kry ons hier meer pertinente voorstelle oor 'n geloofwaardige gestalte van die kerk in 'n na-oorlogse Duitsland.

4.3 VERANTWOORDELIKEID AS SOLIDARITEIT MET ANDER

4.3.1 'n Nuwe begin: die kerk as tema van Bonhoeffer se nie-religieuse program

Vir Bonhoeffer was die eerste weke in die Tegel-gevangenis 'n pynlike ervaring (Day 1975:397-398). Hy het dit beleef as 'n skeiding van alles wat tot dusver sin aan sy lewe gegee het: sy familie en vriende, sy arbeid, die verlede, die toekoms, 'n huwelik en selfs God. Hierdie skeiding was vir hom soos die dood, soseer dat selfmoord in 'n stadium na die enigste uitweg gelyk het (Bethge 1985:736). Sy omstandighede het egter geleidelik verbeter en in die beperkende ruimte van die tronk het hy nuwe sin in sy lewe begin ontdek.

Die weg uit sy vertwyfeling het basies twee stappe behels (Huber 1987:36). Eerstens het Bonhoeffer die verlede op 'n nuwe manier begin bekijk. Daarbenewens het hy begin om hom met die toekoms besig te hou.

Wat die verlede betref: sy herinneringe aan sy familie en hul kulturele erfenis was 'n bron van groot troos en vastigheid. Vir die eerste maal het hy doelbewus sy gevoelens en verlangens hieroor deurgeleef (Wind 1990:139-140). Hy het o.a. die waarde van kreatiewe fantasie in die mens se lewe ontdek. Verbeelding hoef nie ontvlugting te wees nie, maar kon as inspirasie vir nuwe moontlikhede dien. Sy literêre eksperiment in die vorm van 'n drama en novelle oor sy familie lewe, sowel as sy poësie was hiervan 'n neerslag.

'n Belangrike deel van sy omgang met die verlede was egter ook sy studie. Alhoewel hy tye beleef het waarin hy die Bybel minder gelees het, het dit in sy nadenke sentraal gebly. Veral die Ou Testament (WE:121) het hom opnuut geboei en mettertyd die primêre bron vir sy teologiese argumente geword. Hy het ook die geskiedenis en literatuur van die negentiende eeu (WE:95) en die geskrifte van die kerkvaders (WE:154) met nuwe belangstelling gelees. Omdat lg. geskryf is in die periode voor Konstantyn kon dit, selfs meer as die hervormers se werk, help om lig te werp op die probleme van die Christendom in 'n na-oorlogse situasie.

Die vrug van Bonhoeffer se worsteling met die verlede in daardie eerste jaar van gevangenskap was 'n groter konkretisering van sy etiese konsepte. Sy mandateleer sowel as sy siening van die laaste en voorlaaste is hersien en verruim. Ons kry nou, anders as die etiek van die sameswering met sy regverdiging van 'n *ultima ratio*-optrede, 'n meer aardse etiek (Day 1975:404 vv). Hierin word die veeldimensionaliteit, of soos Bonhoeffer dit stel, die polifonie van die lewe sterker

beklemtoon. Teenoor die dwaling van 'n dualistiese wêreldsiening handhaaf Bonhoeffer steeds die eenheid van lewe voor God. Tog maak hy meer ruimte vir die diversiteit en veelkleurigheid daarvan.

Bonhoeffer het in hierdie stadium nog grootliks binne die raamwerk van sy etiese opstelle gedink en geskryf. Daar is wel belangrike variasies op die temas van sy etiese besinning, maar dit bly deel van die optimistiese ideaal waarmee hy sy etiek begin het en waarvoor hy sy omgang met die verlede ingespan het. Sy ideaal was om met die evangelie as basis, mee te werk aan die geestelike en materiële rekonstruksie van Duitsland (WE:164-165). Hiervoor het hy geglo was 'n elite nodig wat bereid was om verantwoordelikheid vir die toekoms te aanvaar.

Die onbepaalde uitstel van sy verhoor en veral die mislukking van die aanslag op Hitler se lewe, het die bovermelde ideaal egter op die agtergrond geskuif. 'n Belangrike nuwe wending het in Bonhoeffer se denke gekom toe hy hom, as 'n uitweg uit vertwyfeling, na die toekoms gekeer het. Anders as vroeër was hy nou meer beskeie. Die taak van sy geslag, so skryf hy in die somer van 1944, was nie meer om groot dinge te vermag nie, maar om te midde van die chaos uit te hou en hulle integriteit te bewaar. Daaruit, het hy gehoop, sou 'n jonger geslag krag en inspirasie put vir die opbou van 'n nuwe toekoms.

"Es wird nicht die Aufgabe unserer Generation sein, noch einmal 'grosse Dingen zu begehren', sondern unsere Seele aus dem Chaos zu retten und zu bewahren und in ihr das einzige zu erkennen, das wir wie eine 'Beute' aus dem brennenden Haus tragen ... Wir werden unser Leben mehr zu tragen als zu gestalten haben, wir werden mehr hoffen als planen, mehr ausharren als vorausschreiten" (WE:325).

In dié gees het Bonhoeffer afgesien van die ideaal om 'n volledige plan vir nasionale rekonstruksie voor te lê. Sy aandag is in beslag geneem deur die vraag na die voorwaardes vir en moontlike vorm van die Christelike geloof in 'n moderne gesekulariseerde samelewing. Hiervoor het hy die sosiaal-historiese werke van Dilthey, Harnack, Ortega e.a. begin lees. 'n Nuwe tema en nuwe kernwoorde het hierna in sy werk ontwikkel. Trouens, sy Christologie het 'n nuwe fokus gekry. Die fundamentele vraag, soos blyk uit 'n brief van 30 April 1944, is nie meer hoe Christus in terme van die sosiaal-politieke werklikhede onder ons gestalte kan kry nie. Die vraag is nou: Wat beteken Christus vandag vir ons? (WE:305).

Dit is belangrik om die aard en agterliggende intensie van hierdie belangrike keerpunt by Bonhoeffer goed te verstaan. Terwyl die meerderheid kenners hierdie wending verstaan as 'n soort voortsetting van Bonhoeffer se vroeëre lewe, ervaringe en teologiese nadenke, is daar betekenisvolle aksentverskille in hoe die

aard van hierdie kontinuïteit gesien word. Die belangrikste verskil waarvan ons in die besinning oor geloofwaardigheid kennis moet neem, is dié tussen Day en Bethge. Terwyl Day soos Bethge toegee dat ons hier inderdaad met 'n nuwe begin by Bonhoeffer te make het, betwis hy Bethge se duiding daarvan as 'n sesuur (Day 1975:436). Vir hom is dit 'n ontoereikende beskrywing van die werklike verandering wat by Bonhoeffer plaasgevind het. Boonop weerspreek dit die kontinuïteit in Bonhoeffer se denke waarna hyself, kort voordat hy 'n "nuwe begin" aankondig, verwys het (WE:300).²⁵

Vir Day (1975:437) lê die wending by Bonhoeffer op dieselfde vlak as ander soortgelyke verskuiwings in sy denke. Dié wending reken hy selfs nie as die belangrikste een nie. Bonhoeffer slaan wel 'n nuwe koers in en indien hy bly leef het, sou dit sy lewe waarskynlik ingrypend verander het. In elk geval het dit 'n groot impak op die nageslag gehad - veral op diegene wat net die briewe uit die tronk gelees het. In die lig van die onmiddellike konteks van sy lewe was hierdie wending nogtans nie meer as 'n verskuiwing nie; dit was die stel van 'n wissel op 'n spoor waarlangs hy lank reeds gekom het. Vir Bonhoeffer self was dit, soos met die ander wendinge in sy lewe, die aanpak van 'n nuwe projek. Daarom bemerk 'n mens daarin nuwe drif en entoesiasme (WE:417).

Day se interpretasie van hierdie nuwe begin in Bonhoeffer se lewe hang nou saam met wat hy sien as die basiese intensie van hierdie nuwe projek (Day 1975:437-440). Volgens hom was Bonhoeffer se eerste reaksie op die mislukte staatsgreep op Hitler nie dié van teneergedrukte verslaenheid nie. Goed bewus van nuwe gevare het hy nou sy tyd gebruik om met nuwe entoesiasme 'n manifes vir die voortbestaan van die Duitse kerk na die oorlog te begin voorberei. Hiermee het sy werk aan die etiek tot 'n einde gekom (WE:147; Bethge 1985:759). Hy het 'n vroeëre suggestie van Bell om te werk aan 'n nuwe vorm vir die kerk en die samelewing na die oorlog, begin opvolg (GS I:404 vv). Anders as met sy meer

25 Alhoewel Day sekere wendinge of oorgange in Bonhoeffer se teologiese ontwikkeling toegee, maak hy meer as die meeste ander geleerdes erns met wat ek wil noem die ekklesiologiese kontinuïteit in Bonhoeffer se denke. Hiervolgens was Bonhoeffer bo alles 'n kerkteoloog en 'n pastor. Regdeur sy lewe sou hierdie werk vir hom die belangrikste wees. Selfs toe hy meer politiek betrokke was, wou hy steeds die kerk help hervorm. In lyn met hierdie argument het Day gevolglik probleme met die bekende driedeling wat Bethge van Bonhoeffer se lewe maak. Hy skryf hieroor: "Though Bethge, and many in his suite, reject Hanfried Müller's over-simple contention that Bonhoeffer moved 'from the church to the world', they remained influenced by its force. They continue to interpret Bonhoeffer in spatial categories which he was trying to get beyond ... Thus they contribute to a false picture of the secularization of Bonhoeffer. He is seen as moving from being a theologian of the established church to being a Christian in a minority opposition church and later to being a contemporary in conspiracy. This is too simple. It makes of Bonhoeffer an ideologist of each of his subsequent positions ... he was more a Jeremiah than a court prophet" (Day 1975:438).

konserwatiewe voorstelle aan die Freiburg-kring 'n paar jaar tevore (E Zeittafel:6), was hy nou bereid om in die lig van die verslegtende situasie meer radikale konsekwensies uit die evangelie te trek vir die Christen en die kerk in 'n nuwe situasie. Dit was vir hom 'n prioriteit. Die vooruitsig op die opbou en herstel van 'n kerk wie se boodskap heil vir die hele samelewing sou inhou, het hom geboei. Hierin het hy sy eie bydrae vir die toekoms gesien. Die kerk was die hoofonderwerp vir sy nie-religieuse interpretasie van die evangelie.

"Facing the imminent, total defeat which loomed as terminator of the past and harbinger of a future yet to be formed, he did not continue to work on his major opus, an ethics for a new age, but began to write a short ecclesiological treatise ... The first priority was to shape in Christ a community in which further reflection on the ethical implications of the gospel would be possible and meaningful" (Day 1975:439).

Die manuskrip waaraan Bonhoeffer reeds heelwat gewerk het, sou nie meer as 100 bladsye beslaan nie. So belangrik was die projek, dat hy met sy oorslasing na Prinz-Albrecht-Strasse teen die einde van 1944, die manuskrip saamgeneem het. Met sy dood het dit egter verlore gegaan en net die raamwerk daarvan is vir ons behoue. Hiervolgens sou die beplande boek uit drie dele bestaan:

- (i) 'n Analise van die mondige wêreld waarin die Christendom hom bevind,
- (ii) 'n uiteensetting van die wese van die Christelike geloof as 'n nie-religieuse leefvorm, en
- (iii) die implikasies wat dit vir die bestaan van 'n na-oorlogse kerk sou hê (WE:413-416).

Volgens Day (1975:435) moet al die nuwe temas wat in Bonhoeffer se briewe aan die orde kom, binne die raamwerk van hierdie beoogde werk beoordeel word. Dit geld spesifiek sy Christologiese gedagtes.

Soos reeds aangetoon, was die tema in terme waarvan Bonhoeffer sy werk oor die kerk aangepak het, vervat in die vraag na die betekenis van Christus vir sy tyd. Met dié vraag was Bonhoeffer nie in die eerste plek geïnteresseerd in hoe die evangelie vir sy tyd verkondig moes word nie. Uitgaande van die reële teenwoordigheid van Christus in die wêreld, wou Bonhoeffer vasstel wat hierdie teenwoordigheid van Christus vir sy tyd beteken het. *Hoe en waar is Christus vandag in ons moderne wêreld werkzaam? Hoe is Hy as die lydende en magtelose, ook die kreatiewe en allesbevrydende middelpunt van ons sekulêre en nie-religieuse wêreld?* Dit is die vraag wat sedert die aankondiging van sy nuwe tema

op 30 April 1944, telkens in Bonhoeffer se briewe opgeduik het (WE:358,375,379).

Binne hierdie konteks kom die vraag na die ware roeping en identiteit van die kerk sowel as die lewensvorm wat daaraan korrespondeer, opnuut aan die orde. Dit het gegaan om meer as net 'n nie-religieuse interpretasie van die evangelie; die leefwyse van 'n nie-religieuse Christendom het aan die orde gekom. Hiervan moes die kerk 'n eerste lewende bewys wees. Die evangelie van Jesus Christus word op die mees effektiewe manier uitgelê in die manier waarop die kerk leef en funksioneer, d.i. in die kerk se gestalte.

Dit blyk duidelik uit die April-brief dat die kerk voorop was in Bonhoeffer se gedagtes, en dat die kerk vir sy toekomstige gestalte - in dié geval 'n nie-religieuse gestalte - aangewys was op die beantwoording van bogenoemde Christologiese vraag. In dié brief skryf Bonhoeffer o.a.:

"... wenn wir schliesslich auch die westliche Gestalt des Christentums nur als Vorstufe einer völligen Religionslosigkeit beurteilen müssten, was für eine Situation entsteht dann für uns, für die Kirche? Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden? ... Die beantwortenden Fragen wären doch: was bedeutet eine Kirche, eine Gemeinde, eine Predigt, eine Liturgie, ein christliches Leben in einer religionlosen Welt?" (WE:305-306).

In die volgende afdelings wil ek met die genoemde driedeling as raamwerk, die vernaamste gedagtes wat Bonhoeffer in daardie tyd d.m.v. sy briewe uitgespreek het, nader toelig. So sal dit duideliker word wat Bonhoeffer presies bedoel het met 'n nie-religieuse interpretasie van die evangelie. Die samehang met wat hy noem 'n "nie-religieuse Christendom" word spesifiek verduidelik. Was hierdie terme of uitdrukkings verwisselbaar? Sluit hulle mekaar uit, of vorm hulle twee kante van dieselfde saak?

In aansluiting by Day is ek daarvan oortuig dat Bonhoeffer se hooffokus in sy laaste geskrifte inderdaad die kerk sy gestalte in 'n moderne, na-oorlogse samelewing was. Die een vraag wat egter myns insiens nêrens behoorlik beantwoord word nie, is die vraag na die presiese rolle vir Bonhoeffer se bekommernis oor die gestalte van Christus in ... en die samehangende aandag aan die lewensvorm van die kerk.

As 'n mens Bonhoeffer se slotopmerkings in sy voor ... ontwerp noukeurig lees, blyk dit dat die kerk se voorbestaan as sodanig nie vir Bonhoeffer 'n prioriteit was nie. Dit was selfs nie belangrik dat die kerk relevant of eietyds moes wees nie.

Wat belangrik was, was dat die kerk in die uitdra van sy getuienis 'n bepaalde impak op die wêreld sou hê - dat dit geloofwaardig moes wees. Ter wille daarvan moes die kerk se lewe ooreenstem met dié van Christus, moes sy wese en gestalte en van daaruit sy Woord en lewe, saamval. Sonder 'n lewe wat spreek van Christus se styl, bly die kerk se woorde leeg. Waar die kerk egter trou is aan Hom, sy voorbeeld volg, uit sy krag leef, word sy getuienis ook kragtig en eg.

"Sie (die Kirche - CA) wird von Mass, Echtheit, Vertrauen, Treue, Stetigkeit, Geduld, Zucht, Demut, Genügsamkeit, Bescheidenheit sprechen müssen. Sie wird die Bedeutung des menschlichen 'Vorbildes' (das in der Menschheit Jesu seinen Ursprung hat und bei Paulus so wichtig ist!) nicht unterschätzen dürfen; nicht durch Begriffe, sondern durch 'Vorbild' bekommt ihr Wort Nachdruck und Kraft" (WE:416).

4.3.2. Mondigheid as teologiese kategorie: die rehabilitering van menslike mag deur die gekruisigde Christus

Die eerste deel van Bonhoeffer se boek sou 'n analise van die wêreld bied waarin die Christendom sigself sou bevind. Dit sou 'n wêreld wees waarin die mens die aarde met behulp van sy tegnologiese kundigheid toenemend aan sy mag onderwerp en homself voor God verselfstandig. So 'n wêreld het minder aan God - veral waar God alleen as arbeidhipotese dien of waar Hy instaan vir alles wat die mens nie kan verklaar of regkry nie. So 'n wêreld is vir Bonhoeffer 'n religieuse wêreld (WE:356-357).

Om uitdrukking te gee aan hierdie selfstandige god- en religieuse wêreld, gebruik Bonhoeffer die begrip *mondigheid*. Die begrip kom relatief laat in sy briewe voor. Voor 8 Junie het hy die terme "sekularisasie" (Bethge 1969b:66) en "outonomieit" verkies. Lg. dui die staat van onafhanklikheid en selfverantwoording aan waartoe sekere lewensareas danksy die voortgang van die wetenskap ontwikkel het (WE:392-393). Na 8 Junie gebruik hy egter uitsluitlik die uitdrukkings "mondig geworde wêreld" of "mondig wordende wêreld". Hiermee sluit hy aan by Kant se bekende definisie van die Verligting:

"The Enlightenment is the emergence of man from immaturity that he himself is responsible for. Immaturity is the incapacity to use one's own intelligence without the guidance of another person" (Bethge 1985:770).

Vir Bonhoeffer verwys die mondigheid van die mens nie in eerste plek na 'n morele ontwikkelingsproses waarin die mens homself algaande verbeter nie. Dit slaan ook nie op 'n algemene staat van onafhanklikheid waarin die mens hom danksy nuwe

insigte bevind nie. By Bonhoeffer het die mens se mondigheid te make met 'n spesifieke fase in die ontwikkeling van die Westerse geskiedenis: die fase waarin die mens die bindinge van 'n bepaalde vorm van religie afgeskud het en nou self verantwoordelikheid vir sy lewe en toekoms op aarde neem (Green 1983:115; Bethge 1969b:67). Dus het mondigheid volgens Rasmussen (1972:81) te make met morele aanspreeklikheid, eerder as morele volwassenheid.

Dis van besondere belang dat Bonhoeffer hierdie fase van morele mondigwording waarin die mens "sonder God" leef, deurgaans positief beoordeel het.

"Bonhoeffer möchte nun die gegenwärtige Periode unserer Geschichte 'ohne Gott' lieber segnen als verdammen" (Bethge 1969b:67).

Hierin sluit hy hom aan by verskeie ander denkers soos o.a. Ragaz en Tillich wat nie die proses van sekularisasie veroordeel nie, maar dit verwelkom as 'n voorvereiste vir verantwoordelike bestaan in die wêreld. Bonhoeffer verskil van sulke denkers daarin dat hy hierdie fase van mondigwording integreer met sy begrip van die Christelike evangelie. Mondigheid mag wel die einde van 'n bepaalde vorm van religiositeit beteken, maar dit hoef nie saam te val met ongeloof nie. Trouens, wat Bonhoeffer se interpretasie van die mondige wêreld uniek maak, is dat dit van huis uit 'n teologiese beoordeling van hierdie fase in die mens se geskiedenis inhou (Bethge 1985:771 vv). Hoewel dit uitdrukking gee aan die mens se nuutverworwe vryheid en verantwoordelikheid, bevestig dit ook dat hierdie outonomieit alleen betekenis het in verwysing na God se unieke bemoeienis met ons in Jesus Christus.

Die kern van Bonhoeffer se visie op die mondigheid van die mens is dat dit 'n integrale deel van sy Christologie vorm. Vir Bonhoeffer het dit beteken dat die vrye selfverwerkliking van die mens, as dit in egte verantwoordelikheid geskied, aangewys is op die boodskap van Jesus se lewe en werk. In Hom is die geheim van ware wêreldlikheid en mondigheid. Sy kruis oordeel en verlos nie net ons wêreld nie, maar neem dit ook in beskerming. Dit laat die wêreld toe om in terme van sy eie strukture homself te wees (Bethge 1969b:67). Om dié rede moet die mondigheid van die mens nie net verwelkom word nie, maar moet dit selfs geproklameer word in die naam van die gekruisigde en opgestane Christus. Mense moet, omdat iets van Christus hierin sigbaar kan word, hulle selfstandigheid nie afsweer nie, maar dit opneem en bevestig!

Dat Christus se werk die gewone lewe omvat en wil bevry tot sy ware betekenis, was 'n deurlopende tema in Bonhoeffer se werk. Veral die *Ethik* het, soos reeds

aangetoon is, sterk gefokus op die universele en aards-historiese betekenis van sy werk. Ook die "goeie mens" kan meewerk aan die gestalte van Christus in die wêreld. In die tronk is hierdie gedagtes verder geneem. Die kruisevangelie is op 'n verrassende manier verbind met die mondigheid en die religieloosheid van die mens. Bonhoeffer se Christologiese en soteriologiese visie het hiermee 'n nuwe, ryper vorm gekry. Dit het tot 'n meer konkrete interpretasie van die evangelie gelei (Beckmann 1968:215).

In 'n artikel oor die verhouding tussen soteriologie en sosiale etiek by Bonhoeffer en Luther, wys Green (1983:93-127) daarop dat die positiewe waardering van die mondige wêreld en Bonhoeffer se Christologiese verstaan daarvan, baie nou saamgehang het met sy eie lewensgeskiedenis.

Sy kontak met sg. liberale humaniste - mense wat los van kerk en religie die Christelik noodwendige gedoen en daarvoor gely het - het die probleemstelling in sy gevangenskapsbriewe bepaal (113). Hoewel hy reeds in sy etiese opstelle daaroor begin skryf het, was die tyd ryp om hierdie ervarings, wat in die tronk bevestig is,²⁶ teologies meer grondig te deurdink en te artikuleer. Dit was veral nodig met die oog op 'n situasie van toenemende sekularisering en religieloosheid. Die ware karakter van Jesus Christus, wie Hy werklik is en wat sy lewe hier en nou vir die mens kan beteken, moes opgeklaar word. Die optrede van mense wat menslik leef en vir ander se regte stry, van diegene wat verantwoordelikheid neem vir ander, moes egter daarin verreken word. Bonhoeffer se nie-religieuse interpretasie van die evangelie vir 'n mondige wêreld was die direkte vrug van sy nadenke hieroor.

Die agtergrond vir die unieke verbintenis tussen Bonhoeffer se Christologiese gedagtes en sy visie op die mondige mens, word nog duideliker wanneer ons met 'n tweede, meer persoonlike biografiese feit in Bonhoeffer se lewe rekening hou. Volgens Green (1983:97-100) het Bonhoeffer sonde meer sosiaal as Luther verstaan. Gevolglik was die groot probleem van sy tyd vir hom nie soseer die

26 Naas Bonhoeffer se ervarings in die weerstand noem Lange (1967:539-540) nog drie persoonlike ervarings wat hy in die tronk gehad het en wat bygedra het tot sy nuwe probleembewussyn. Eerstens neem hy waar hoe min van die tradisionele Christelik-religieuse ervaring van die wêreld by sy medegevangenes leef. Dit voer hom tot die slotsom dat 'n religielose tyd voorlê. Tweedens ervaar hy 'n groeiende aversie teen 'n wêreldvreemde vorm van religie. Dit slaan deur in sy eie godsdienstebeleving. Hy beleef dae waarin hy, sonder enige skuldgevoelens, nie sy Bybel lees nie. Die vraag na die mens se persoonlike sieleheil is nie meer van dringende belang nie. Die oortuiging groei dat geloof met ons lewe op aarde te make het. Eers daar word dit geleer. Derdens word die wyse waarop 'n mens oor God praat, of soos Lange dit stel: die "spezifisch religiös-christlicher Kommunikation" vir hom tot probleem. Dit word duidelik dat God nie alleen in die grenssituasies van ons lewe ter sprake wil kom nie, maar by die sentrum.

beswering van 'n slegte gewete nie, maar die misbruik van mag (120; sien ook Mokrosch 1983:59-90). Lg. kom voort uit 'n egosentriese en narsistiese lewensinstelling wat die sosiale dimensie van ons lewe, d.i. ons lewe met ander, ontken en weerspreek. Omdat hy self baie talentvol was, en vanweë die "ydelheid in sy eie hart", was Bonhoeffer self blootgestel aan dié versoeking (WE:147). Sy teologiese ontwikkeling was daarom ook 'n poging om hierdie sonde in sy persoonlike lewe te besweer. Wat hy vir die kerk en die samelewing hieroor wou sê, was in 'n bepaalde sin ook die vrug van sy 'n eie stryd.

So staan *Nachfolge* volgens Green in die teken van 'n oorreaksie by Bonhoeffer teen sy eie jeug en akademiese breedsprakigheid. Hy beklemtoon selfverloëning en die doelbewuste onderdrukking van eie menslike krag en outonomieit. Hy keer hom af van fraseologie na die werklikheid. Christus word hier gesien as 'n figuur met gesag wat algehele onderwerping aan sy eise vra. Goddelike mag kom teenoor menslike mag en vindingrykheid te staan. Lg. moet vanweë die gevaar dat dit misbruik kan word, onderdruk en aan Christus onderwerp word. Bonhoeffer onderskei in die stadium nog nie teologies tussen 'n narsistiese misbruik van menslike mag ten koste van ander en 'n mondige aanvaarding van die mens se vermoë, krag en verantwoordelikheid om die ander te versorg en op te bou nie (Green 1983:111-112).

Na sy terugkeer uit Amerika en sy betrokkenheid by die weerstand het dit verander. Saam met ander neem hy nou verantwoordelikheid vir sy eie lewe en dié van ander. As Christenteoloog ontdek hy ander, wyer dimensies van Christus se heerskappy. Dit bevry hom van 'n selfgerigte stryd met homself, tot diens aan ander. Anders as in *Nachfolge* kry ons gevolglik in die gevangenskapbriewe nie meer 'n ontkenning of onderdrukking van die mens se selfstandigheid nie, maar 'n rehabilitering daarvan in die naam van Christus. Menslike mag staan nie meer noodwendig los van Christus as 'n destruktiewe krag waarmee ander onderdruk word nie. Deur Hom as gekruisigde kry dit 'n nuwe inslag en gerigtheid: dit word die uitleef van die mens se ware verantwoordelikheid op aarde, nl. om te leef vir ander, veral vir diegene wat onreg ly.

"Eine wichtige Unterscheidung zwischen Macht im persönlich und korporativ destruktiven Sinne und der Stärke gesunder mündiger Seelen wird in 'Widerstand und Ergebung' implizit getroffen" (Green 1983:115).

Die ontdekking dat menslike mag en selfstandigheid in Christus as gekruisigde bestaansreg en -ruimte het, lui Bonhoeffer se nuwe teologiese benadering in. Bonhoeffer neem hier die grondmotiewe van Luther se kruisteologie oor (Green

1983:121). Hy pas dit nuut toe met die oog op 'n Christelike antwoord t.o.v. Hitler se totalitêre staat en die verval van religie in 'n sekulêre samelewing. 'n Nuwe Christologiese formule word ontwerp: *Christus as die mens vir andere!*

Met dié formule word die Christologiese perspektief van die *Ethik* waar Jesus as bestaansgrond en paradigma vir 'n nuwe mensheid gesien is, verder ontwikkel. Jesus is nou nie meer die allesopeisende gesagsfiguur of die universele heerser oor alles nie, maar die "eersgeborene onder baie broers", die Christus vir ander wat ons deur sy kruisdood en opstanding bevry tot ware solidariteit met en verantwoordelikheid vir ander (Green 1983:125).

"Der überwältigende Christus 'der 'Nachfolge' ist fort und an seiner Stelle befindet sich der gekreuzigte Jesus, der menschliche Stärken in dem freien, verantwortlichen Dienst an anderen in Anspruch nimmt" (Green 1983:115).

"Bonhoeffer's letzte Christologische Metaphor ist gerade in ihrer Einfachheit reich: Jesus, 'der Mensch für andere'. Sie artikuliert einen schwer errungenen Glauben, der von Narzissmus löst, und sie kondensiert den anti-individualistischen, den Gemeinschafts-Geist seiner Theologie ... der auferweckte Christus befreit uns zu einem Leben der Prohumanität" (Green 1983:125).

Hierdie visie van Bonhoeffer het verskeie belangrike implikasies gehad. Behalwe dat sekularisasie, of dan wêreldlikheid in die sin van mondige selfverantwoording, erken is as 'n inherente deel van die Christelike erfenis, word dit deur Bonhoeffer ook geassosieer met 'n lewensproses waardeur die mens sy ware humaniteit kan ontdek. Mondigheid val saam met humaniteit. Omdat Jesus hierdie humane mondigheid van die mens bevestig, staan die profane en die humane dus nie meer teen Hom nie, maar aan sy kant. Van die Christen en die kerk vra dit 'n groter sensitiwiteit vir die stemme van humanistiese denkers soos Nietzsche, Feuerbach e.a. Hulle bydrae tot die positiewe groei van ons samelewing moet met 'n goeie gewete erken word. Ook moet hulle kritiek teen 'n wêreldvreemde evangelie ernstig geneem word (Bethge 1985:773).

Aan die ander kant kan die kerk met die kruisevangelie ook weer 'n belangrike korreksie op die humanisme wees. Met die evangelie van God se liefde in Christus kan die kerk die rasonale mens beskerm teen ongesonde selfpretensie, onkritiese geloof in voortuitgang en 'n houding van skeptiese agnostisisme. Belangriker nog: daarmee kan die mens bevry word tot 'n lewe van egte menslikheid en liefde teenoor ander. Die kerk kan hierdie getuigenis egter net lewer waar dit, behalwe vir die ongeloof en skeptisisme van die wêreld, ook die nie-religieuse intensie van die evangelie self ernstig neem. Die evangelie herstel nie net die mens se mondigheid

en ware humaniteit nie, dit verlos hom ook van alle religieuse bagasie en bindinge wat die ontplooiing van hierdie mondigheid verhinder.

4.3.3 Kritiek teen religie: op weg na 'n nie-religieuse Christendom

In sy nadenke oor die gestalte van die Christelike geloof en die kerk na die oorlog het Bonhoeffer van 'n basiese aanname uitgegaan. Dit was dat die Duitse samelewing en kerk 'n tydperk sonder religie binnegaan.

"Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein. Auch diejenigen, die sich ehrlich als 'religiös' bezeichnen, praktizieren das in keiner Weise" (GS I:250).

Soos ons reeds gesien het, het Bonhoeffer hierdie wending allermens negatief verstaan. Die beslissende opdrag in so 'n situasie was vir hom om die evangelie vry te maak van sy tradisionele vorme, en dit op 'n nuwe, nie-religieuse wyse aan die wêreld voor te hou. Die ervaring van die teenwoordige Jesus self is hierin op die spel. Hierdie nie-religieuse interpretasie raak sowel die prediking as die leefvorm van die kerk. Voor ons hierop ingaan, is dit nodig om Bonhoeffer se begrip van *religie* te analiseer.

As 'n mens Bonhoeffer se lewensgeskiedenis en werke nagaan, kom jy gou agter dat hy sy lewe lank krities was teenoor die verskynsel van religie. Hy het dit duidelik van ware geloof in Christus onderskei (GS I:51-52; GS III:115; WE:349,401; Dumas 1971:262-263). In dié opsig volg hy in die voetspore van Barth, wat volgens hom die eerste teoloog was wat religie gekritiseer het. Hy sien dit as egosentriese selfregverdiging voor God, as 'n poging van die mens om God aan sy wil en behoeftes te onderwerp.

Hoewel Barth hiermee die weg tot 'n nie-religieuse siening van die evangelie aangewys het, het hy volgens Bonhoeffer nie enduit gegaan nie. Hy het ook nie konkrete inhoud daaraan gegee nie (WE:359). Bonhoeffer probeer die proses verder neem. Anders as Barth wat religie meer sistematies interpreteer, sien Bonhoeffer dit as 'n historiese verskynsel (Feil 1987:40; Huber 1985:193). Hy sien dit meer bepaald as 'n Westerse fenomeen wat, hoewel dit in 'n stadium sterk invloed op die mensdom gehad het, van verbygaande aard is.

Hierdie omstrede diagnose van religie as 'n verbygaande verskynsel hang by Bonhoeffer direk saam met sy waarneming van die verburgerliking van religie in die moderne samelewing waarvan hy deel was (Huber 1985:193-194; Peters

1979:113). Kenmerkend van dié samelewing is die toenemende verdeling van sosiale funksies. Alhoewel religie opgeneem is binne dié proses, vorm dit binne die groter geheel van die samelewing alleen 'n deelgebied. Binne die totale bestaanshorison van die individu is dit vereng tot die sfeer van die innerlike of die intieme. Die band met ander lewensfere soos die beroepslewe of politiek is verborge, en word net in terme van die menslike gesindheid vertolk.

Hierdie individualisering van religie (WE:312) en die beperking van die funksie daarvan tot die sfeer van die innerlike en die private, was vir Bonhoeffer een van die hooftenmerke van die Westerse vorm van religie soos hy dit leer ken het. Onderliggend daaraan was die geloof dat religie 'n noodsaaklike gegewe van ons menslike bestaan is. Ter wille daarvan dat die mens sy wesenlike bestemming sal bereik, is hy voorsien van 'n religieuse fakulteit. Dit bestaan apories (Schönherr 1988:77)²⁷ en is gewortel in die menslike denke (Zahrnt 1969:135).

Die Godsbewussyn wat m.b.v. hierdie aangebore religieuse eienskap binne die mens se wêreld van private en individuele godsdienstigheid aangewakker word, bring 'n verdere eienskap van religie na vore, nl. sy metafisiese karakter. Hiervolgens bestaan die wêreld uit twee sfere: die natuurlike en die bonatuurlike, die aardse en die goddelike. God is dan die bonatuurlike wat in beginsel los van die wêreld leef. Soos die *Deus ex machina* van die Griekse tragedies (WE:307), reik God van bo af na die aardse lewe, terwyl die mens weer sy heil in die wêreld bokant die gewone soek. God se transendensie word so in terme van statiese en ruimtelike kategorieë verstaan. Namate die proses van sekularisasie toeneem, word die plek vir God in die mens se alledaagse lewe al hoe minder. As werkhipotese vir die wetenskap, kuns en politiek raak God oorbodig. In reaksie hierop probeer die religieuse mens nuwe ruimte vir God en religie skep. Dit doen hy deur die mensdom terug te roep na die sg. finale vrae t.o.v. kennis en die lewe. In hierdie apologie vir God en religie kom nog twee verdere eienskappe van religie soos Bonhoeffer dit beskryf het, na vore.

God word in 'n poging om sy bestaan religieus te regverdig, gereduseer tot 'n sg. *stoplapgod* - 'n God wat alle lakunes wat in die ontwikkeling en vooruitgang van menslike kennis oorgebly het, moet opvul. So word Hy gelykgestel met wat nog onontdek en onverklaar is. En so word die funksie wat Hy in die moderne wêreld het, al hoe onbelangriker. Religie word parsieel, uitgeskuif na 'n deelgebied van die

27 Schönherr (1988:77) gee die volgende definisie van die "religieuse apriori". "Es ist die durch die Jahrhunderte hindurch weitergetragene, stillschweigende Voraussetzung, der Mensch brauche den Gottesgedanken, um sich selbst zu verwirklichen, um seine Probleme zu lösen, um die Welt zu erkennen".

lewe.

"The further science advances its frontiers, the more God 'loses ground' " (Zahrnt 1969:136).

'n Ander poging om te demonstreer dat God onmisbaar is, is om die mens daaraan te herinner dat hy, ondanks sy pretasies, beperk bly. Hierdie beperkinge kom na vore in grenssituasies waar die mens te kampe het met ontwrigtende werklikhede soos siekte, lyding, skuld, sonde en die dood. In sulke situasies vind hy/sy uit dat hy/sy nie self kan oorleef nie, maar God nodig het. Vir Bonhoeffer lei so 'n manier van praat oor God tot misbruik van religie en word Hy uitgerangeer na die rand van ons lewe. Dan is Hy net belangrik waar die mens swak is. Die verlossing word vereng tot hulp in noodsituasies (Karnetzki 1957:9). Bonhoeffer stel dit self so:

"Die Religiösen sprechen von Gott, wenn menschliche Erkenntnis (manchmal schon aus Denkfaulheit) zu Ende ist oder wenn menschliche Kräfte versagen - es ist eigentlich immer der deus ex machina, den sie aufmarschieren lassen, entweder zur Scheinlösung unlösbarer Probleme oder als Kraft bei menschlichem Versagen, immer so in Ausnutzung menschlicher Schwäche bzw. an den menschlichen Grenzen" (WE:307).

In werklikheid word religie ontvlugting van die lewe en die verantwoordelikhede wat daar geld.

Hiér word dit duidelik dat Bonhoeffer se religiekritiek nie gemik is op religie sonder meer nie. Dit mik op 'n bepaalde Westerse vorm daarvan - daardie vorm wat God van die gewone lewe abstraheer; wat Hom intrek in die sfeer van private innerlikheid en so 'n dubbele moraal bevorder. Terwyl dit skynbaar geen verband met die sosiale of politieke werklikheid het nie, funksioneer hierdie vorm van religie as 'n abstrakte "bowebou" wat tot regverdiging en stabilisering van die bestaande realiteite dien. En dit maak dit bedenklik. Peters (1979:112) som dit so op:

"Seine kritische Analysen der Religion deuten an, dass er nicht jede denkbare Religion kritisiert und für anachronistisch hält, sondern nur eine bestimmte 'westliche' (und hier in die Krise geratene) Religion, mit ihren in die Passivität, Innerlichkeit, Privatheit und doppelte Moral führende Arbeitsteilungen: Religion als abstrakte Kult eines abstrakten Gottes für einen abstrakten Menschen; eben jene alles überhöhende, alles stabilisierende und rechtfertigende Religion, die nicht anders als der von der Religionskritik durchschaute 'Überbau' funktioniert" .

Sauter sluit direk by hierdie negatiewe duiding van religie aan waar hy skryf:

" 'Religie' dient der Bewältigung bedrohten Daseins, sie suggeriert ein Privileg des Frommen, der gleichwohl nur Teilaspekte seiner

Wirklichkeitserfahrung religiös zu etikettieren vermag" (Sauter 1965:286).

Teenoor hierdie religie wat God metafisies tot 'n deelgebied van die lewe beperk en so die mens vervreem van die lewe in sy totaliteit, stel Bonhoeffer die ware geloof in Christus. Die uiteensetting hiervan vorm die tweede deel van sy voorgenome boek (WE:414). In 'n sekere sin kan sy beskrywing van wat die Christelike geloof is, ook verstaan word as 'n poging om die ware betekenis van religie te herwin. Die kriterium wat hy aangelê het, was egter nie opgesluit in die vraag of daar hoegenaamd enige religieuse konsepte of voorstellinge by die mens aanwesig is nie. Dit op sigself was geen waarborg vir geloof nie; intendeel. Dit was belangriker dat hierdie voorstelling geloofwaardig moes wees in terme van hulle konkrete aardse betekenis. In die praktyk moes dit die mens aan die wêreld en sy roeping daarin oriënteer.

"... das Kriterium nach dem Bonhoeffer urteilt, ist nicht, ob der Mensch von religiösen Vorstellungen erfüllt ist, sondern ob seine religiösen Vorstellungen glaubhaft sind, sich an der Weltwirklichkeit bewähren und bewahrheiten" (Tödt 1976:107).

In sy nadenke oor wat die Christelike geloof wesenlik is (WE:415), lê Bonhoeffer daarop klem dat elke Christen hierdie vraag persoonlik moet beantwoord. Om jou te beroep op die geloof van die kerk is om die vraag te ontduik en is derhalwe oneerlik. Om die vraag bloot intellektualisties te hanteer deur dit in terme van die tradisionele interkonfessionele debat tussen Lutherane, Gereformeerdes en selfs Rooms-Katolieke te probeer beantwoord, bevredig ook nie. Behalwe dat hierdie vraagstelling agterhaal is en die verskilpunte dus oneg geword het, is die bybels-Christelike geloof nie daarvan afhanklik nie. Allermens kan dit daarvan leef. Wat voorop is, is die vraag wie Christus, wie God vandag vir ons is.

In sy beantwoording van hierdie vraag wat volgens Huber 'n keuse vir die moontlikheid van 'n nie-religieuse vorm van Christendom veronderstel, sluit Bonhoeffer aan by die Ou Testamentiese getuienis van geloof (Huber 1985:195; Peters 1987:83-84; WE:312). Hiervolgens omvat geloof die totale konkrete lewe van die mens.²⁸ Die God van die Ou Testament is nie 'n afsydige God nie. Sy

28 Bonhoeffer se klem op die aardse betekenis van die Ou Testament hang direk saam met sy wantroue in 'n individualistiese verstaan van die Bybelse boodskap. Vir sy gevoel was die vraag na die mens se persoonlike sieleheil vir sy tyd agterhaal en onbelangrik. Hy betwis selfs of dit Bybels is. So vra hy in sy brief van 5 Mei 1944: "Gibt es im A.T. die Frage nach dem Seelenheil überhaupt? Ist nicht die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden der Mittelpunkt vom allem? und ist nicht auch Römer 3,24ff. das Ziel des Gedankens, dass Gott allein gerecht sei, und nicht eine individualistische Heilslehre? Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefasst, versöhnt und erneuert wird, geht es doch. Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium für diese Welt da sein ..." (WE:312). Dit is in

primêre verhouding tot die wêreld is nie dié van toeskouende afstand nie; intendeel, sy verhouding is een van aktiewe toetrede tot die menslike geskiedenis; van liefdevolle betrokkenheid by sy volk. God se transendensie slaan gevolglik nie op die ewige en onbereikbare almag waarmee hy hoog bo die wêreld troon nie. Dit dui op sy nabyheid en sorg in ons geskiedenis (WE:414).

Hierdie nabyheid en sorg van God is nie beperk tot die buitengewone of die innerlike lewe van die mens nie. God is nie 'n *Deus ex machina*, 'n *stoplapgod* wat alleen in die grenssituasies van die lewe teenwoordig is nie. Sy omgang met ons raak ons hele lewe. Ook wanneer ons sterk is, is Hy by ons en laat Hy ons deel in die gawe van die lewe. In die tronk het Bonhoeffer as pastor telkens die versoeking weerstaan om in religieuse terme oor God te praat. Hy verwoord sy eie versugting so:

"... ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in der Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen" (WE:307).

Die invloed van Feuerbach se religiekritiek is hier duidelik. Feuerbach het enige algemene geloof in God as inoutentiek ontmasker (WE:414).

Uit God se openbaring in Jesus Christus blyk dat Hy meer is as wat die religie van Hom sê. Sy betrokkenheid by ons gewone aardse lewe word in Christus bevestig. Hier blyk ook hoe God Hom aan ons verbind, want in Christus as gekruisigde tree God ons in swakheid en onmag tegemoet. Die kruis was geen imposante kragvertoning nie. Dit was geen indrukwekkende demonstrasie van oorweldigende mag nie. Hier hoor ons die klag van 'n weerlose kruiseling, die sug van 'n sterwende. Tog toon God daarin sy troosvolle en reddende nabyheid. In swakheid en lyding kom Hy tot ons hulp. Hierin onderskei Hy hom by uitstek van die gode van die religie.

"Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matt 8:17 ganz deutlich, dass Christus nicht hilft kraft seiner Almacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens! Hier liegt der entscheidende

ooreenstemming hiermee as Bonhoeffer enige poging om die evangelie in terme van die Oosterse verlossingsmites te verstaan, afwys. Lg. is onhistories, soek 'n ewigheid na die dood en word deur die mens in grenssituasies aangegryp. Die O.T. se verlossingsverhale daarenteen is histories en slaan op gebeure duskant die graf. Die Nuwe Testamentiese opstandingsgeloof bind die mens selfs nog sterker aan die aarde. "Der Christ hat nicht wie die Gläubigen der Erlösungsmaythen aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige, sondern er muss das irdische Leben wie Christus ... ganz auskosten ..." (WE:369).

Unterscheid zu allen Religionen. Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der Deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen" (WE:394).

Om in Christus te glo, is om deel te hê aan sy lewens- en lydensgang op aarde. En hierdie deelname vervreem ons nie van die gewone lewe waar ons daagliks in verhouding met ander leef nie. Intendeel, die deelname aan God se lyding in die wêreld bind die mens opnuut aan die lewe. Meer nog, sy lewe kry 'n nuwe gerigtheid. Dit word, soos met Christus, 'n lewe van solidariteit met en sorg vir ander.

"Faith in Jesus and his God consists in sharing a new life of being for others" (Day 1975:445).

"Wenn Jesus, wie sein Weg in die Einsamkeit der Verzweiflung und in den Tod am Kreuz zeigt, der 'Mensch für andere' ist, dann ist das 'Dasein für andere' der Lebensvollzug der Christen" (Huber 1987:36).

Hieruit blyk dat Bonhoeffer se nie-religieuse verstaan van geloof nie primêr 'n intellektuele saak was nie. Dit verteenwoordig trouens 'n breuk met 'n tradisie van teologiese intellektualisme en 'n deurbraak na 'n dimensie waarin, soos Peters (1987:176) dit stel: "... das Udenkbare lebbar und der andere 'unendlich wichtig' wird". Dis ook nie 'n aangebore religieuse kwaliteit wat ons inperk tot 'n deel van ons lewe nie (WE:415). Dit is, om die woorde van Bonhoeffer self te gebruik, "etwas Ganzes, ein Lebensakt" (WE:386; sien ook Huber 1987:37) - 'n selfstandige toekeer tot die wêreld. As sodanig staan dit in die teken van menslike selfontplooiing en mag. Omdat dit voortspruit uit die lewensweg van Christus, is dit te onderskei van daardie vorme van mag wat ons samelewing kenmerk. Trouens, dat God in die wêreld onmagtig is, relativeer ook die tradisionele gesagstrukture van die wêreld en roep ons tot 'n nuwe verantwoordelikheid. Hier praat Peters (1979:109) van die etiese en politieke belang van Bonhoeffer se religiekritiek. Die openbare betekenis van sy teologie word hier baie duidelik (Green 1987:79-84). Geloof word 'n begrip wat leefbaar is (Peters 1987:177), verlossing 'n sosiale gebeure (Karnetzki 1958:168).

Om uitdrukking te gee aan die aard van hierdie nuwe mondige verantwoordelikheid waartoe ons deelname aan God se onmag in Christus ons bring, gebruik Bonhoeffer die uitdrukking: *etsi deus non daretur* (WE:394). In sy nie-religieuse verstaan van die evangelie is dit 'n sleuteluitdrukking wat beteken "voor God en met God leef ons sonder God"! Anders as met die gode van ander religieë, was dit 'n verrassende, nuwe kant van God wat Christus kom onthul het. Sy God is 'n

God wat, terwyl Hy Immanuel - God met ons - is, ook die God is wat ons verlaat.

Volgens Zahrnt (1969:158) het ons in dié uitdrukking te make met 'n paradoksale konformiteit tussen die religieeloosheid van die moderne mens en die God van die Christelike evangelie. Bonhoeffer het nl. 'n verbasende parallel gevind tussen (i) *die verbanning van God uit die wêreld vanweë die mens se mondigwording* en (ii) *sy openbaring in Christus*. Volgens hom is die essensie van moderne outonomieit daarin geleë dat God uitgesluit word uit ons lewe. Uiteindelik kan die mens sonder Hom klaarkom. Die verbasende is egter dat presies so 'n lewe sonder Hom in die Bybel bevestig word. Dieselfde proses voltrek hom in die openbaring van Christus: Christus ly in die wêreld en word aan die kruis volkome uitgeban. Sy kruiswoorde "My God, my God, waarom het U my verlaat?" bevestig op 'n vreemde wyse die lewensbesef van die moderne mens: *etsi deus non daretur!*

Vir Bonhoeffer was daar dus 'n vreemde parallel tussen eerlike kennis van die realiteit wat die mondige mens tipeer, en die kennis van God waarvan die geloof in Christus weet. Gevolglik kon hy sê dat die Christelike geloof 'n verwysingsraamwerk bied waarmee die mens die moderne wêreld beter verstaan as wat sy kennis toelaat. Aan die ander kant bly dit waar dat die mondige mens se kritiek op religie sy valse gode ontmasker en die oë oopgemaak het vir die God van die Bybel - die Een wat in onmag regeer, wat sy koninkryk met weerlose liefde laat kom.

Volgens Bonhoeffer was dit die kardinale verskil tussen religie en geloof. Terwyl religie die mens in sy nood na 'n magtige God verwys, verkondig die Christelike geloof die teenwoordigheid van 'n nederige God in ons lewe. Die geloof wys hien na sy swakheid en lyding ter wille van mense. Dit roep die mens op om God daarin te leer ken en na te volg. Uiteindelik is dit die waarmerk van die Christelike geloof. Om te illustreer wat dit beteken, verwys Bonhoeffer na die Getsemane-toneel. Hieroor skryf hy:

" 'Könnt ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?' fragt Jesus in Getsemane. Das ist die Umkehrung von allem, was der religiöse Mensch von Gott erwartet. Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen 'Welt mitzuleiden. Er muss also wirklich in der gottlosen Welt leben, und darf nicht der Versuch machen, ihre Gottlosigkeit irgendwie religiös zu verdecken, zu verklären; er muss 'weltlich' leben und nimmt eben darin an dem Leiden Gottes teil ... Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben. Das ist die *metanoia*, nicht zuerst an die eigene Nöte, Fragen, Sünden, Ängste denken, sondern sich in den Weg Jesu Christi mithineinreissen lassen" (WE:395).

Te midde van die groot verskeidenheid van geloofsvorme in die Nuwe Testament was dit die een gemeenskaplike element wat Bonhoeffer by almal gekry het: die feit dat dit 'n deelname aan God se lyding in Christus is, en deur Hom aan God se lyding in die wêreld (WE:395-396). Geloof is dus nie net om daar te wees vir ander nie, maar in solidariteit met Christus se plaasvervangende liefde ook daar te wees in hulle lyding. Dit is om soos Christus te stry vir andere en hulle sake, lyding en pyn op jou te neem. Hierin onderskei die Christen hom van die heiden (WE:382; Lehmann 1969:40). Maar hierdeur konfronteer hy ook die mens met sy grootste verantwoordelikheid.

"Humankind is called to come to the aid of God, to share in his plight, to take up worldly responsibility to alleviate suffering" (Day 1975:446).

Geloof het dus alles te make met ons konkrete lewe op aarde. Dit hef nie ons verbondenheid met die wêreld op nie, maar gee ons die vryheid om voluit daarin te leef. Dit stort ons in die kleurryke en dikwels spanningsvolle avontuur van menswees in. Dit stel ons in staat om daar ons eie menswees onverkort tot vervulling te bring; dit help ons om volkome menslik te leef (Thielicke 1956:324; WE:406-407). Trouens, dis werklik eers in hierdie "volle Diesseitigkeit des Lebens" (WE:401) dat ons leer wat geloof is. In afgrensing van enige religieuse heilighedstrewe, beskryf Bonhoeffer hierdie aardse dimensie van geloof soos volg:

"... dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Misserfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit leben, - dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr das eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Getsemane, und ich denke, das ist Glaube, das ist *metanoia*; und so wird man Mensch, ein Christ" (WE:402).

Dit is dus duidelik dat Bonhoeffer se nie-religieuse interpretasie van die evangelie heelwat meer inhou as bloot 'n nuwe interpretasie van die evangelie. Hy het wel net soos Tillich en Bultmann die hermeneutiese vraagstuk met groot erns bejêen. Dit was vir hom altyd belangrik dat die evangelie met krag en geloofwaardigheid in die samelewing sou opklink. Daarom waarsku Ebeling (1960:90-160) dat ons in die ondersoek oor Bonhoeffer se nie-religieuse interpretasie nie die vraag na 'n nuwe taal en dié na die lewensvorm van die Christendom wat dit moet dra, teenoor mekaar moet stel nie.

Regdeur sy lewe het Bonhoeffer dit bepleit dat die Christen en die kerk se woorde versterk moet word deur die vorm van hulle lewe. Gevolglik kan Bethge

(1985:782) sê dat Bonhoeffer se nie-religieuse interpretasie uiteindelik daarop gemik is om vir sowel die prediking van die kerk as sy leefvorm betroubare kriteria te voorsien. Hierdie klem op die samehang tussen woord en lewe, belydenis en daad hang natuurlik direk saam met die eie sosiaal-politieke rol wat Bonhoeffer vir die kerk voorsien het en sy daarmee samehangende visie dat teologiese begrippe sosiale intensie het.

"Die frohe Botschaft verkündigte die Heilung des sozialen Bezuges"
(Karnetzki 1958:167).

Tog kom daar tye - en dit het Bonhoeffer in sy dag beleef - waarin die kerk se lewensvorm sy belydenis so weerspreek dat dit nie alleen sy getuienis in die samelewing verswak nie, maar dit ook ongeloofwaardig maak. In so 'n situasie is dit misplaas om bloot te konsentreer op die hermeneutiese vraagstuk, d.i. die vraag oor die inhoud van die evangelie en hoe dit oorgedra moet word. Dis belangriker dat die kerk evangelies moet léér. So kry die evangelie gewig en word dit werklik gehoor. Bonhoeffer se nie-religieuse interpretasie van die evangelie was in hoë mate hierop gemik. Dit was meer 'n etiese as 'n hermeneutiese kategorie. Dit steun op die geloof dat die evangelie beter verstaan word in die konkrete leefwyse van mense as in die teoretiese spekulasie van teoloë (Zahrnt 1969:159). Gevolglik loop sy beplande boek uit op 'n derde deel waarin hy onder die opskrif "Konklusies", die gestalte van die Christendom en daarmee saam dié van die kerk vir 'n nuwe tyd deurdink (WE:415-416). Die sentrale rol van die kerk in Bonhoeffer se denke blyk duideliker as ooit. Deur in Christus deel te hê aan God se lyding vir die wêreld word die kerk nie net 'n gemeenskap wat sy roeping uitleef nie; dit word 'n lewende en konkrete uitleg van die Christelike geloof self (De Gruchy 1972:180). Hieraan wou Bonhoeffer die kerk herinner. So, het hy geglo, kan hy 'n diens bewys aan die kerk van die toekoms (WE:416).

Day stel dit treffend waar hy soos volg oor die intensie van Bonhoeffer se nie-religieuse interpretasie van die evangelie skryf:

"... he did not intend non-religious interpretation as a desk-bound exercise in translation. Rather, the eventual new language would arise out of the life of christians engaged together with their secular comrades in solidarity with Christ suffering in the world. Interpretation was not the primary task at hand. The immediate need was the structuring of responsible communal life in secular society" (Day 1975:450).

Die skep van so 'n gemeenskap verteenwoordig nie 'n angstige poging om die Christendom aan te pas by die sekulêre wêreld nie. Dit vertolk die hart van die

evangelie (Zahrnt 1969:158). Een van die kragtigste uitsprake van Bonhoeffer in dié verband lui:

"Man muss eine Zeitlang in einer Gemeinde leben um zu verstehen, wie 'Christus in ihr Gestalt gewinnt' (Gal.4,19)" (WE:392).

Feil (1968:40-41) voer oortuigend aan dat hierdie "nuwe" vertolking van die evangelie in terme van sy sosiaal-etiese gehalte nie net in ooreenstemming is met die grondbedoeling van Bonhoeffer se teologiese werksaamheid nie; dit hang ook direk saam met sy, vir baie, vreemde belangstelling in Indië.

Uit verskeie briewe wat hy hieroor geskryf het (GS I:24,32,41,42,61; GS II:158,180; GS III:261,263), blyk dit dat Bonhoeffer deurgaans die Oosterse lewensvorm as 'n baie belangrike bevrugting vir die vervalde Westerse gestalte van die Christendom beskou het (Feil 1968:47). Veral die geweldloosheid van Ghandi en die gemeenskapslewe wat daarin geïmpliseer word, het hom aangetrek (48). Hy het by meer as een geleentheid beplan om Ghandi te besoek. Die oorlog het egter sy planne in die wiele gery. Desondanks het die potensiële waarde daarvan hom bygebly. Daarom kan ons in aansluiting by Feil met veiligheid beweer dat die vroegste tekens van sy voorstelling van 'n religielose Christendom ongetwyfeld in hierdie belangstelling te vinde is (42). Dit verklaar waarom Bonhoeffer eers van 'n nie-religieuse Christendom gepraat het en daarna in 'n afgeleide sin van 'n nie-religieuse interpretasie (40-41).

Sy gedagtes oor 'n nie religieuse Christendom het vanselfsprekend geweldige implikasies vir die konkrete gestalte van die kerk in die wêreld gehad.

"Die Neuorientierung, die hier zu leisten ist, ist nicht allein Sache der Theologie, sondern ist eine Frage an die Existenz der Kirche" (Schönherr 1988:87).

4.4 DIE KERK VAN DIE TOEKOMS: GELOOFWAARDIGHEID AS SOLIDARITEIT

4.4.1 Kritiek op die bestaande kerk

Alhoewel Bonhoeffer se laaste gedagtes oor die kerk in fragmentariese vorm na ons kom, gee dit belangrike riglyne vir die geloofwaardige gestalte van die kerk in 'n nie-religieuse samelewing.

Vir Bonhoeffer was die ruimte van die kerk die plek waar 'n nie-religieuse Christendom gestalte moes kry, waar die Christen verantwoordelik kon deelneem.

aan God se onmag en lyding in die wêreld. Dit kon egter net gebeur waar die kerk begin loskom van die tradisionele patrone waarin dit tot dusver vasgevang was. Dit moes daadwerklik betrokke raak by die problematiek van die menslike lewe.

"Kirche jedoch kann nicht länger in der traditionellen Angepasstheit und Selbstfixierung verharren. Zukunft hat sie nur als eine in ihren politischen Wesen radikalisierte Kirche: als 'Kirche für andere'" (Peters 1979:110).

Gevolgtik het Bonhoeffer se nadenke oor die gestalte van 'n nie-religieuse kerk begin met kritiek op die bestaande vorm van kerkwees. Hierdie kritiek vorm 'n inherente deel van sy nadenke oor die gestalte van die kerk vorentoe. Dit dra o.a. by tot die ontwikkeling van afdoende kriteria vir die verandering wat die kerk se historiese gestalte moes ondergaan voordat dit geloofwaardig kon wees (Huber 1985:196).

Uit sy analise van die mondige wêreld blyk dit dat die kerk in daardie stadium vir Bonhoeffer weinig bygedra het om die nood van die samelewing te help ledig. Toe religie sy invloed begin verloor het en daar vanweë die oororganisering van die samelewing 'n groeiende behoefte aan geestelike vitaliteit en identiteit was, het die kerk steriel en selfgerig bly. In plaas van dit te waag om werklik diensbaar te wees aan die mensdom, was die kerk se eerste oorweging selfbehoud. Hieruit volg 'n houding van verdedigende selfregverdiging.

Hierdie preokkupasie met wat Bonhoeffer noem "Bestandssicherung" en "Selbstverteidigung", is 'n belangrike aspek van sy kritiek op die kerk. 'n Kerk wat ingestel is op selfoorlewing bevestig daarmee hoe diep dit nog gewortel is in die burgerlike belange van 'n bevoorregte deel van die samelewing. Dit praat die taal van die ryker middelklas vir wie dit tevrede moet hou. Uit vrees dat die kerk se voortbestaan in gedrang mag kom, bemoei dit hom nie met die politieke prosesse nie (WE:414).

"Er (Bonhoeffer - C.A.) durchschaut, das die These vom unpolitische Character der Kirche dem Interesse an Selbsterhaltung entspringt" (Huber 1985:196).

Hierdie selfgerigte, burgerlike mentaliteit van die kerk bring mee dat sy getuienis geen effek op die massas het nie. Dit het onbekwaam geword om 'n draër van God se versoenende en verlossende Woord aan mense te wees. Daarmee het al die kerk se vorige woorde kragteloos en ongeloofwaardig geword.

Die effek van so 'n verlies aan effektiwiteit en egtheid by die uitdra van die

evangelie is dat dit die uitsig op Christus versper. In een kort sin stel Bonhoeffer hierdie tragiese feit:

" 'Jesus' entschwindet dem Blick" (WE:414).

Dié simptome was by in of meer al die kerke sigbaar: die Evangeliese kerke wat d.m.v. die piëtisme die Christendom as religie orent probeer hou het, die Lutherse ortodoksie wat probeer het om die kerk as heilsinstituut te red en ook die Belydende Kerk wat sy saak ten koste van die persoonlike geloof in Christus probeer stel het (WE:413-414). Omdat Bonhoeffer die naaste aan die Belydende Kerk geleef het, is dit waarskynlik dat sy diagnose van die kerk spesifiek betrekking gehad het op die toestand wat in die Belydende beweging ontwikkel het. Dit het begin as 'n stryd vir ander en geëindig in soeke na selfbehoud (Peters 1987:181).

In 'n brief (WE:321-328) by geleentheid van Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge se doop verwys Bonhoeffer na hierdie geloofwaardigheidskrisis en hy som dit soos volg op:

"Was Versöhnung und Erlösung, was Wiedergeburt und Heiliger Geist, was Feindesliebe, Kreuz und Auferstehung, was Leben in Christus und Nachfolge heisst, das alles ist so schwer und so fern, das wir es kaum mehr wagen, davon zu sprechen ... Das ist unsere eigene Schuld. Unsere Kirche, die in diesen Jahren nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck, ist unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein. Darum müssen die frühere Worte kraftlos werden und verstummen ..." (WE:327-328).

Die kerk word eers werklik geloofwaardig as dit verlos word van angste om oorlewing en afstand doen van kompromieë met die samelewing. So 'n angstige, gekompromitteerde kerk moet agtergelaat word. Vir Bonhoeffer het dit nie beteken dat lidmate die offisiële kerk noodwendig moet verlaat nie. Die breuk met 'n burgerlik-gekompromitteerde kerk moes meer radikaal wees. Daadwerklike boetedoening en omkeer was nodig. Hierdie omkeer - Bonhoeffer noem dit in sy doopbrief 'n wedergeboorte (WE:328) - dui op 'n grensoorskryding waarin die kerk doelbewus loskom van die lokale religieuse bindinge wat sy bestaan tevore bepaal het (Peters 1987:178). Die Westerse Angelsaksiese en Europese vorme daarvan moet gerelativeer en afgeskud word. Ander wêreldes, spesifiek die Ooste moet verken word (WE:259). Alleen so sal "die ander" waarvoor die kerk ruimte moet hê, regtig belangrik word. Uit 'n baie kort verwysing na sy visie vir die toekomstige gestalte van die kerk, blyk dat die kerk van die sg. "religielose Christen" vir Bonhoeffer gebore moes word op die ontmoetingspunt tussen Ooste

an Weste.

"Wie dieses religionslose Christentum aussieht, welche Gestalt es annimmt, darüber denke ich nun viel nach ... Vielleicht wird hier gerade und in der Mitte zwischen Osten und Westen eine wichtige Aufgabe zufallen" (WE:308).

Soos reeds genoem is, kon Bonhoeffer hierdie ideaal om sy nadenke oor die kerk vir die toekoms te integreer met 'n Oosterse ervaring, nooit verwesenlik nie. Wat hy gevolglik oor die gestalte van 'n nie-religieuse kerk te sê het, bly beperk tot enkele aanduidinge.

4.4.2 'n Kerk vir andere, sonder voorregte en mag

Vir Bonhoeffer was dit nie genoeg om die kerk se geloofwaardigheidskrisis te diagnoseer en terug te voer tot sy angste om selfbehoud nie. Die vraag was hoe 'n kerk wat nie in die eerste plek bekommerd was oor sy eie voortbestaan nie, homself moes verstaan en inrig. Hoe moes so 'n kerk leef?

As uitgangspunt vir sy visie op die kerk in hierdie laaste fase van sy lewe keer die ekklesiologiese grondgedagte van Bonhoeffer weer terug. Dit is nl. dat die kerk alleen vanuit sy innige gemeenskap met die teenwoordige Christus begryp kan word. Hierdie teenwoordigheid van Christus, so dui Bonhoeffer dit nou tydens die slotfase van sy lewe aan, is sy teenwoordigheid in lyding, sy daarwees vir andere. Dit was die oorheersende beeld van Christus in die gevangenskapsbriewe. Christus is die Een wat Hom in sy kruisweg en lyding identifiseer met alle lydendes en verontregtes. Hy doen dit asof hulle ook sy broers en susters is. Daarmee het Hy die plek aangewys waar die kerk as sy liggaam in die wêreld behoort te leef.

"Die Kirche ist nur Kirche wenn sie für andere da ist" (WE:415).

Alhoewel hierdie formule betreklik eenvoudig lyk, het dit geweldige implikasies vir die lewe en gestalte van die kerk in die wêreld. Hiervan gee Bonhoeffer enkele aanduidings.

'n Kerk vir ander beteken dat die kerk nie meer veroordeelend op die periferie van die lewe kan staan nie. Die kerk van die wat sonder religie leef, staan volgens Bonhoeffer "nicht an den Grenzen, sondern Mitten im Dorf" (WE:308). Hier in die sentrum van die gewone lewe is die kerk geroep om deel te hê aan die alledaagse en wêreldse verpligtinge van die menslike gemeenskap. Dit mag egter nie geskied vanuit 'n posisie van dominasie nie; intendeel, 'n kerk wat egter betrokke is, moet bereid wees om in solidariteit met ander se nood te help en te dien. Kortom, die kerk moet deur woord en lewe vir alle mense 'n voorbeeld wees van wat dit beteken om te leef met Christus, om vir ander daar te wees (WE:415-416).

Om dit te doen moet die kerk egter bereid wees om 'n staatsvrye kerk (Peters 1987:179), 'n kerk sonder voorregte (Smolik 1976:129-145) en daarom ook 'n eenvoudige kerk (Krusche 1979:219) sonder mag (Schönherr 19:83-84) te wees. Trouens, die vorm van so 'n kerk se lewe moet 'n lewende protes teen alle vorme van mag en hoogmoed wees. Dit moet die fiksie ontmasker dat mag 'n essensiële waarde van die lewe is. Daarenteen moet sy eie lewe in die teken van egtheid, geduld, deemoed en nederigheid staan (WE:416). Bonhoeffer gee self 'n indikasie van wat dit prakties vir die kerk inhoud:

"Um ein Anfang zu machen, muss sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschliesslich von den freiwilligen Gaben der Gemeinde leben, evtl. einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muss an den weltlichen Aufgaben teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend" (WE:415).

Volgens Smolik (1976:143) is die ware kerk 'n gemeenskap sonder mag en voorregte. Dié kerk leef geheel en al in wat hy noem "einem eschatologischen Provisorium von den Verheissungen Gottes her" (Smolik 1976:145). Hierdie beloftes bevry hom van sy angste om institusioneel te oorleef. Dit maak sy lewe oop om in liefdevolle solidariteit met die sorg van die samelewing om te gaan. So 'n kerk waag dit om die lydende Christus wat Hom met die armes én die rykes bemoei, na te volg. Dit buig onder die gerig van God terwyl dit onselfsugtig deelneem aan die lyding van die wêreld. Daarin toon dit sy krag en geloofwaardigheid.

Hierdie openheid na die wêreld, die feit dat die kerk in die sentrum van die lewe vir ander daar is, beteken sosiologies gesien dat die gemeente nie net een groep kan insluit nie.

"Der 'religionlose Arbeiter' wäre selbstverständlich integriert; die Pfarrer und Priester wären möglicherweise selber Arbeiter" (Peters 1987:179).

Huber wys daarop dat Bonhoeffer met sy definisie van "kerk vir andere" nog 'n keer die hegte verbintenis tussen die kerk se verkondiging en sy bestaansvorm onderstreep. Dis ter wille van geloofwaardigheid van kardinale belang dat daar geen diskrepansie bestaan tussen die kerk se belydenis en die ordening van sy lewe as syn vir ander nie. Die toets vir die erns waarmee die kerk sy identiteit en geloofwaardigheid as liggaam van Christus benader, is spesifiek geleë in die manier waarop die gemeente met sy eie besittings omgaan.

"Am Umgang der Kirche mit materiellen Besitz und finanziellen Ressourcen muss erkennbar werden, dass sie Kirche Jesu Christi ist, der sich mit der Geringsten identifiziert. Nicht organisatorischen Machtentfaltung, sondern die Bereitschaft, um der Entrechteten und Leidenden willen auf Privilegien zu verzichten, ist für sie kennzeichnend" (Huber 1985:198).

Bonhoeffer is met hierdie visie van die kerk reeds op pad na die toekoms. Hy gee konkrete riglyne vir die gestalte van 'n na-oorlogse kerk. Binne die onmiddellike konteks van sy lewe, was dit duidelik dat die ander, die noodlydende waarmee hy gehoop het die kerk hom sou vereenselwig, die Jode moes wees (Duchrow 1978:405). Daar is al baie geskryf oor sy houding teenoor die Jode (Tödt

1982:139-183; Klappert 1982:77-135; Lapidé 1979:116-130). Buiten dat hy een van die eerstes was wat die kerk se integriteit afhanklik gemaak het van besorgdheid oor die Jode, het hy toenemend die weg van die kerk verbind aan God se weg met die Jode. Daarmee gee hy reeds riglyne vir 'n teologie na die *Holocaust* (Bethge 1981:43-101).

Wat Bonhoeffer se denke oor die kerk se geloofwaardigheid in sy tronkfase betref, is daar nog een vraag wat oorbly, nl. of so 'n swaar aksent op die wêreldlike taak van die kerk nie 'n verwêreldliking van die kerk meebring nie. Is dit nie 'n funksionalisering van die kerk ten koste van sy ware identiteit nie? Tas dit nie op sy beurt weer die geloofwaardigheid van die kerk aan nie? Wat het bv. geword van die kerk se lewe na binne? Wat bly oor van dinge soos die erediens en gebed waar die kerk op 'n nie-religieuse wyse in die wêreld moet leef?

Om hierop lig te werp moet ons kyk na die rol van die *disciplina arcana* in Bonhoeffer se teologie. Dit sal ons voer na wat hy gesien het as die diepste geheim vir die kerk se geloofwaardige bestaan in die wêreld. Ons sal in dié gedeelte hoofsaaklik konsentreer op die gedagtes wat hy in sy gevangenskapbriewe hieroor uitgespreek het.

4.4.3 *Disciplina Arcana* as geheim van 'n egte wêreldlike bestaan.

Na aanleiding van Bonhoeffer se gedagtes oor 'n nie-religieuse Christendom het Bethge op 3 Junie 1944 navraag gedoen oor die implikasies wat dit vir die eie lewe van die kerk in die wêreld sou hê. Sy vraag was:

"Also wie ist es mit der konkreten Behauptung des 'Raumes' in der Welt? Welche Rolle hat das Kultische, welche das Prophetische? Welche Bedeutung hat schliesslich die christliche Tradition, in der wir stehen?" (WE:348).

Bonhoeffer het die vraag as ernstig beskou (WE:306). In sy briewe en sy ontwerp oor die kerk van die toekoms word daar baie eksplisiet na die kultus verwys as 'n tema waaroor hy gehoop het om breedvoeriger te skryf (WE:415). Volgens Bethge het Bonhoeffer in die ontwikkeling van sy nie-religieuse interpretasie nooit oorweeg om afstand te doen van die tradisionele woorde en gebruike van die kerk nie. Trouens, vir hom was dit van groot belang dat die kerk se interne lewe gekoester word. 'n Ware vorm van aanbidding moes bewaar bly. Dit is 'n misverstaan van Bonhoeffer se nie-religieuse interpretasie van die evangelie as dit ten koste van die samekoms en aanbiddingspraktyke van die gemeente geskied. Wat op die spel was by sy nuwe projek was juis 'n nuwe herwinning van hierdie tradisionele gebruike

en daarmee saam die herstel van die kerk se ware identiteit. Waarin dit presies sou bestaan en hoe die kerk se interne lewe daardeur geraak sou word, is nooit volledig deur Bonhoeffer uitgespel nie.

Volgens Lange (1967:545) is daar wel twee plekke waar Bonhoeffer, alhoewel min en fragmentaries, tog belangrike leidrade verskaf oor wat hy gedink het die rol van die kerk se interne lewe moes wees. In die eerste plek het hy in aansluiting by sy gedagtes in die *Ethik* weer gesuggereer dat die kerk 'n ruimte moet wees waarbinne die estetiese dimensie van ons bestaan in vrye spel, kuns en vriendskap kan gedy. Maar nog belangriker as sy gedagtes oor die estetiese, is sy verwysing na die sg. *disciplina arcana* as die noodsaaklike kontrapunt van 'n nie-religieuse interpretasie.

Alhoewel die term relatief seldsaam is in Bonhoeffer se werk, was dit nie op die periferie van sy lewe nie (Meus 1960:68 vv). Met dié begrip word die geheim van die Christen se deelname aan God se lyding in die wêreld vertolk (Bethge 1985:784). Hieruit ontvang die kerk sy unieke ruimte en karakter in die wêreld. Die *disciplina arcana* bepaal uiteindelik die geloofwaardigheid van die Christen se lewe en getuigenis in die wêreld. Om die rede het dit in Bonhoeffer se persoonlike lewe asook in dié van die kerk soos hy dit gevisualiseer het, 'n baie sentrale rol gespeel. Meer as wat Lange raakgesien het, vorm dit 'n integrale deel van sy lewe en sy teologiese denke. Oral kry ons verwysings na die aard en waarde daarvan. By geleentheid praat hy van die "exercitium" waarsonder dit nie moontlik is om God se Woord te hoor nie (Nachwort SF:145). Op ander plekke verwys hy direk na die dissiplines van meditasie en gebed en die waarde wat dit vir die aardse lewe het.

In wat volg gee ons eerstens 'n kort historiese agtergrond van die term. Met die twee verwysings in *Widerstand und Ergebung* as uitgangspunt (WE:306, 312), sal die betekenis van die *disciplina arcana* by Bonhoeffer dan nagegaan word. In die proses sal ons na ander gedeeltes ook verwys.

In 'n uiteensetting oor die geskiedenis van die *disciplina arcana*, wys De Gruchy (1972:185-186) daarop dat dié begrip relatief laat gemunt is. Die Protestant Jean Daille gebruik dit in die sewentiende eeu om 'n geheime praktyk eie aan die lewe van die vroeë kerk, aan te dui. Hoewel dit verband hou met die geloofsgoedere of -gebruike wat Jesus na sy opstanding aan die kerk oorgelewer het, slaan dit in die tweede eeu op daardie ritueel waardeur gedoopte lidmate ingewy is by en vertrouwd gemaak is met dié tradisies. Dit het gewoonlik plaasgevind tydens die tweede helfte van die kerk se normale liturgie. Dan is die eucharistie gevier en die belydenis van Nicea gesing.

Die term *disciplina arcana* het egter eers in die vierde eeu n.C. tydens Konstantyn se bewind werklik belangrik geword. In die tyd het die oorgelewerde Christelike geloof gevaar geloop om deur die wyse waarop dit op die samelewing betrek is, geprofaniseer te word. Waar dit gebeur, kom die kerk se unieke identiteit in gedrang en ly sy getuie skade. In reaksie hierop het die kerkvaders en die gemeentes nuwe klem op die *disciplina arcana* geplaas. Vir hulle het dissiplines soos gebed, meditasie en stilte daarvoor gesorg dat die oorgelewerde gebruike en inhoude van die geloof by die ware dissipels verinnerlik en dus op 'n lewende manier vir die nageslag bewaar gebly het. Deur die beoefening van die *disciplina arcana* is verhoed dat hierdie Christelike gebruike saam met die inhoude van die geloof misverstaan, misbruik en geprofaniseer is.

Teen 'n soortgelyke agtergrond beklemtoon Bonhoeffer weer die belang van die *disciplina arcana*.

"Auch bei Bonhoeffer zielt der Begriff darauf, das 'die Geheimnisse des christlichen Glaube vor Profanisierung behütet werden'" (Huber 1985:198; WE:).

Die gevaar van profanisering het in Bonhoeffer se tyd anders daar uitgesien as in die vierde eeu. Die kerk het nie meer in 'n gunstige milieu geleef waar sy invloed vanselfsprekend gegeld het nie. Dit kon nie meer met die keiser se hulp die wêreld met religieuse jargon verower nie. Die wêreld waarin hy hom bevind het, het wars geraak van religie. Die uitdaging was nou om die mondigheid van die wêreld nie net te erken nie, maar om self in die teken daarvan te gaan leef. Die kerk self moes wêreldlik gaan leef. Hierdie nuwe openheid na die wêreld moes egter nie lei tot konformering en die uiteindelijke profanisering van die kerk nie. Die kerk mag nie sy unieke identiteit verloor nie. Met die oog hierop het Bonhoeffer dan die *disciplina arcana* probeer herwin - "to protect the identity as well as the true wordliness of the church" (De Gruchy 1972:189; sien ook Phillips 1967:226). Waar Bonhoeffer die term tydens sy gevangenskap gebruik, gaan dit om hierdie beskuttingsfunksie van die *disciplina arcana*. Omdat daar belangrike aksentverskille is tussen die plekke waar hierdie beskuttingsfunksie aan die orde kom, sal ek kortliks na die verskillende gedeeltes verwys.

In die eerste gedeelte hou Bonhoeffer hom besig met die vraag hoe presies die kerk in sy nie-religieuse betrokkenheid by die wêreld sy unieke identiteit kan ervaar en behou.

"... wie sind wir 'religionslos-weltlich' Christen, wie sind wir *ekklesia*, Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige?" (WE:306).

Binne hierdie konteks sien Bonhoeffer die betekenis van die kultus en gebed as belangrike elemente van die *disciplina arcana*. Hoewel hy net 'n aanduiding gee, is dit genoeg om af te lei dat die beoefening van die *disciplina arcana* nie bedoel is om die kerk te isoleer van die wêreld nie; intendeel, dit moet die kerk juis van isolasie bewaar. Op 'n subtile wyse is 'n keuse vir isolasie en wêreldvermyding juis 'n nuwe kompromie met die wêreld (Peters 1979:110). Hiervan moet die *disciplina arcana* die kerk bewaar.

In Finkenwalde verwys Bonhoeffer met die oog op groter diensbaarheid aan die wêreld reeds na die funksie van die dissiplines as die "innerste Konzentration" (GS II:449). Dit sou geleentheid gee vir die realisering van sy identiteit as solidariteit met die wêreld. 'n Brief van 21 Augustus 1944 (WE:425-426) wat Bonhoeffer aan Bethge geskryf het, verduidelik hoe die *disciplina arcana* as innerlike konsentrasie die kerk van wêreldvermyding bewaar en tot solidariteit met die noodlydende voer.

In die brief verwys Bonhoeffer na die betekenis van meditasie en spel hy die sosiaal-etiese betekenis daarvan uit. Hy voer aan dat wie hom lank en rustig genoeg verdiep in die lewe, spreke, handeling, lyding en sterwe van Jesus, deel kry aan 'n nuwe lewe wat sigbaar word in ons alledaagse pligte en ons verhouding met ander. Soos blyk uit enkele omsendskrywes, het hierdie intrinsieke band tussen meditatiewe gebed en lewensbetrokkenheid die lewe van die gemeenskap in Finkenwalde gekenmerk (GS II:460, 463).

Bonhoeffer gaan selfs verder. Wie hom inwerp by die lewe en sigself identifiseer met die nood van ander, vind sy lewe in ooreenstemming met dié van Christus. So 'n persoon neem deel aan sy lydensweg en kom in aanraking met Christus self. In Hom as medemens vir ander ontdek hy sy eie identiteit en word hy tot dieper betrokkenheid gemotiveer.

"... it is in identifying with the world that the church meets Jesus and finds its identity as community for others" (Day 1975:455).

Uit hierdie keuse vir betrokkenheid by die wêreld word weer nuwe gebede, nuwe aanbiddingsvorme gebore. Die lewe word 'n geloofsavontuur. Niks is meer onmoontlik nie. Geen aardse mag kan ons lewe sonder God se wil versteur nie. Ons lewe word omring deur goeie magte (WE:435-436). In die geloof sien ons Jesus. Ons berei vir Hom 'n pad.

"The arcane discipline is not a balancing 'corrective' to secular Christianity, but the provisional expression of its faith that this, our time, and not some remote eon, is the age of Jesus; that this, our world, and none other, is the place where his kingdom is breaking in. The immediate task is to prepare its way in the world" (Day 1975:456).

Uit bg. blyk nou dat die *disciplina arcana* die Christendom en die kerk nie alleen bind aan die voorlaaste, of dan die voorlopigheid van ons aardse lewe nie (WE:306); dit vorm ook die onmisbare voorwaarde vir die kerk se lewe daar. Daarsonder bly betrokkenheid by die wêreld oppervlakkig, blind en onsensitief. Huber stel dit so:

"Weltlichkeit und Gegenwärtigkeit können nicht ohne die Vergewisserung der Wahrheit bleiben; das religionslose Christentum lebt aus der Arkandisziplin geistlicher Existenz; das Beten und Tun des Gerechten gehören zusammen" (Huber 1985:198).

Bethge verwys ook daarna:

"Arcane discipline without worldliness is ghetto, and worldliness without arcane discipline is no more than the streets" (Bethge 1985:788).

Die ander betekenisvolle verwysing na die *disciplina arcana* kom in 'n brief van 5 Mei 1944 voor. In dié brief kritiseer Bonhoeffer Barth se openbaringspositiwisme. Volgens hom beteken Barth se posisie dat die evangelie onverdund aan die mensdom verkondig moet word: òf die mens aanvaar alles, òf niks. Vir Bonhoeffer was dit te eenvoudig. In reaksie daarop skryf hy:

"Es gibt Stufen der Erkenntnis und Stufen der Bedeutsamkeit; d.h. es muss eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die die *Geheimnisse* des christlichen Glaubens vor Profanisierung behütet werden. Der Offenbarungspositivismus macht es sich zu leicht, indem er letztlich ein Gesetz des Glaubens aufrichtet ... An der Stelle der Religion steht nun die Kirche ... aber die Welt ist gewissermassen auf sich selbst gestellt und sich selbst überlassen" (WE:312).

Alhoewel die stuk nie baie duidelik is nie, word die gedagte herhaal dat die *disciplina arcana* die evangelie moet beskerm teen 'n soort profanisering daarvan. Wat hier ter sprake is, is die wyse waarop die kerk die evangelie aan die wêreld moet verkondig. Daar is 'n reële gevaar dat die kerk in sy getuienis teenoor die wêreld die evangelie kan manipuleer en wysig. Ter wille daarvan dat soveel mense as moontlik bereik word, kommersialiseer die kerk soms selfs die evangelie (Kelly 1981:309).

Behalwe dat so 'n benadering die evangelie aantas en vervlak, bring dit mee dat

die kerk die wêreld in die steek laat. Waar die kerk die *disciplina arcana* met nuwe erns bejeën en vir sy eie lewe herwin, kan dié gevaar vermy word. Tereg noem Lange dan ook dat die *disciplina arcana* nie net die beskerming van die evangelie teen vervlakking en profanisering as doel het nie; dit wil ook die wêreld teen die kerk in beskerming neem (Lange 1967:545).

Die verdere vraag was natuurlik hoe die kerk volgens Bonhoeffer die *disciplina arcana* kon herwin? Waarin het dit bestaan, en hoe het dit die geloofwaardigheid van die kerk se getuigenis geraak? Hoe kon dit sy betrokkenheid by die wêreld so beïnvloed dat hy i.p.v. 'n aanstoot of bedreiging, 'n bron van bevryding en lig kan wees?

In die doopbrief van Mei 1944 is dit duidelik dat die herwinning van die *disciplina arcana* vir Bonhoeffer uitdrukking gevind het in die terugkeer van die kerk na twee basiese dinge: gebed en geregtigheid. Hieruit word duidelik dat die *disciplina arcana* allereers die herstel van 'n egte kultus beoog - een waarin die Christen hom deur middel van kontemplasie en stilte kan verdiep in die waarhede van die Woord. Deur gebed betree die mens die misterie van God se unieke weg met die wêreld. En dit maak die mens se betrokkenheid by die wêreld, sy/haar sg. politieke lewe, eg en geloofwaardig. Wêreldlikheid is nie meer oppervlakkig of banaal nie; dis gedissiplineerd en blywend bewus van Christus se dood en opstanding. Dit kry die karakter van 'n soeke na geregtigheid.

" 'Echt' wäre aber auch das politische Leben der Christen erst dort, wo in ihm das Element des Religiösen, nicht zuletzt Kult, Kontemplation und recht verstandene Mystik gegenwärtig blieben" (Peters 1979:111).

Omdat die *disciplina arcana* die Christen in voeling bring met die sentrale geheim van God se bemoeienis met die wêreld, gaan die beoefening daarvan gepaard met piëteit. Om die diepte van God se lyding vir die wêreld reg te peil, moet dit in stilte oordink word. Die algemene waarde van stilte ter wille van die egtheid van intermenslike verkeer, is vroeg reeds in sy familiekring by Bonhoeffer tuisgebring (Bethge 1981:293-303). As iets wat deel gevorm het van sy persoonlike omgang met Christus, het die waarde daarvan ook algaande 'n belangriker plek in sy teologiese denke ingeneem. Veral in tye waar die kerk se lewe sy woorde weerspreek en lg. leeg en ongeloofwaardig geword het, het hy die waarde van stille omgang met die gekruisigde Christus soos dit in die *disciplina arcana* beoefen is, beklemtoon. Deur stilte ernstig te neem, getuig die kerk dat die evangelie 'n geheim is; dat die band van die Woord met die wêreld nie vanselfsprekend is nie; dat die mens nie met behulp van enige kunsgreep die effektiewe werking van die

Woord kan manipuleer nie (Bethge 1985:786). Trouens, net God kan sy Woord 'n krag tot heil vir die wêreld maak en daarvoor vra Hy van sy kerk om in stilte en afwagting trou aan Hom te bly. In 1940 het Bonhoeffer hierdie gedagte in 'n brief aan 'n onbekende vrou verwoord:

"Das Wort, das aus einem langen Schweigen heraus ans Licht tritt, wiegt schwerer, als dasselbe Wort im Munde des Geschwätzigen" (GS III:42).

Binne dié konteks moet die waarde wat die sakramente en die bieg vir Bonhoeffer gehad het, oorweeg word. Vir hom was die sakramente die konkretisering van die verkondiging. Dit beteken nie dat die teenwoordigheid van Christus in die Woord en in die sakrament verskil nie, maar sonder die sakrament loop die Woord gevaar om algemeen en sonder gesag te wees. Die prediking van regverdigmaking en sondevergifnis benodig, om 'n voorbeeld te noem, konkrete beoefening van die bieg. Die sakrament het konkrete waarde, dit dra by tot die gesag en geloofwaardigheid van die prediking, omdat dit 'n daad is waarin wat verkondig word, reeds in 'n sigbare teken gerealiseer word (Feil 1971:113-114).

Nêrens sou die belang van die kultus, die stille omgang met God in gebed, meditasie en die viering van die nagmaal, kortom, die saak van die evangelie as iets verborge, sterker blyk as in Bonhoeffer se laaste lewensfase nie. Dit was die tyd van die verval van die Belydende Kerk. Vir 'n kerk wie se woorde leeg geword het, wat die reg verbeur het om draer te wees van Christus se Verlossingswoord (WE:328), was die stiller weg van die *disciplina arcana* - die swygsame uitleef van gebed en geregtigheid - die enigste weg tot herstel en vernuwing. Daarin toon die kerk dat hy bereid is om hom te vereenselwig met 'n God wat swak is en wat ly ter wille van die ander (Poole 1981:273). Daardeur lê dit reeds sy mag en voorregte af en word dit bevry van die angs oor selfbehoud. Daardeur word dit 'n nuttige dienskneg, 'n geloofwaardige getuie vir Christus in die wêreld. Dit kan so 'n kerk wees wat 'n nuwe kans kry om in 'n nuwe taal, miskien een wat heeltemaal nie-religieus is, die blye evangelie van God se koninkryk, van sy vrede, geregtigheid en waarheid aan die wêreld te verkondig. Daardeur kan dit die evangelie so verkondig, dat die wêreld daardeur verander en vernuwe word.

Omdat hierdie perspektief so belangrik is en Bonhoeffer aangrypend daaroor skryf, kry hy self die laaste woord:

"Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muss neugeboren werden aus diesem Beten und aus diesem Tun ... Es ist nicht unsere Sache den Tag vorauszusagen - aber der Tag wird kommen -, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes auszusprechen, das sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, dass sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt ... Bis dahin wird die Sache der Christen eine stille und verborgene sein; aber es wird Menschen geben, die beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten" (WE:328).

HOOFSTUK 5

OP WEG NA 'N GELOOFWAARDIGE KERK

5.1 INLEIDING

In die slothoofstuk wil ek kortliks die vernaamste resultate van my navorsing van Bonhoeffer se teologiese weg en nadenke opsom. Hieruit sal blyk dat Bonhoeffer se gedagtes, ondanks sy dood amper vyftig jaar gelede, steeds geweldig aktueel is. Verskeie dinge wat hy gesê en gedoen het, is vir ons as kerk én individuele christene in Suid-Afrika van groot belang. Veral sy stryd om die geloofwaardigheid van die kerk in 'n tyd toe die kerk hom gewilliglik laat misbruik het vir Hitler se rasse-ideologie en militêre operasies, het vandag opnuut waarde. Dit kan ons tot nuwe selfondersoek en selfs 'n herontdekking van ons roeping bring. Wat dit betref, bied Bonhoeffer se visie van 'n kerk vir ander 'n belangrike uitdaging. Ek sal in 'n aparte onderafdeling aantoon waarin dit bestaan.

Die interessante van Bonhoeffer se denke is egter dat hierdie perspektief van 'n kerk vir andere, dit waarmee hy ons ook die sterkste uitdaag, ironies genoeg die kwesbaarste plek in sy teologie blyk te wees. Soos aangetoon is, hang sy visie van 'n kerk vir andere direk saam met sy siening van 'n Christendom sonder religie. Alleen wie vry is van religie, is volgens hom, vry om vir ander te leef. Vir Bonhoeffer bestaan dié moontlikheid. Ons gaan volgens hom 'n religielose tyd binne. Mondigheid kan binne so 'n tyd 'n evangeliese geleentheid vir medemenslikheid word.

Bonhoeffer se siening van hierdie nie-religieuse Christendom en kerk het oor jare baie kritiek uitgelok. Vir baie, selfs vir Barth, was sy bedoeling onhelder en daarom vatbaar vir misverstand. Die vraag was veral of sy prognose korrek was. Gaan religie verby? Empiriese navorsing toon vandag dat dit nie die geval is nie. Op dié punt blyk daar 'n gebrek aan sosiale analise en empiriese studie by Bonhoeffer te wees. Gegee sy doelbewuste poging om konkreet te teologiseer, stel hierdie gebrek meer as net sy onderskatting van religie onder 'n vraagteken. Die vraag is of hy werklik die aardse, die voorlaaste so ernstig geneem het soos wat sy bedoeling was.

Dit blyk dat Bonhoeffer se teologiese visie sy praktiese interesse en intensie oorheers en bepaal het. Selfs sy kerkbegrip het op 'n bepaalde vlak idealisties

gebly. Dit kan waarskynlik teruggevoer word na 'n onkritiese instelling teenoor sy eie konteks. In my kritiese evaluering van Bonhoeffer sal ek meer breedvoerig hierop ingaan.

Wanneer dit alles gesê is, doen dit natuurlik niks af aan die betekenis wat Bonhoeffer se kerkbegrip vir ons in ons eie worsteling om geloofwaardigheid het nie. Die uitdaging is myns insiens om, terwyl ons die historiese beperkinge van die kerk soos dit empiries aangetoon kan word aanvaar, steeds erns te maak met die kerk se ware identiteit. Die vraag wat ons moet beantwoord is: Hoe kan die kerk, terwyl dit empiries soos alle ander institusies funksioneer, steeds as liggaam van Christus bestaan? Toegepas op ons: Hoe kan ons, al is dit op 'n baie beskeie manier, konkrete gestalte gee aan ons roeping om 'n kerk vir andere te wees? Hoe kan wat ons bely, 'n werklikheid word? Hoe leef ons meer geloofwaardig?

Ten einde hieraan reg te laat geskied, sal ek onder meer gebruik maak van die getates van die godsdienssosioloog Peter Berger. Soos sal blyk uit die kritiese evaluering van Bonhoeffer se werk, geld Berger se insigte as 'n belangrike toets vir die aansprake van Bonhoeffer op konkreetheid, of soos hy dit gestel het: werklikheidsgetrouheid. Berger se insigte, veral dié t.o.v. die funksie van religie en die kerk in 'n moderne samelewing, bied nie net meer pertinente insig in die sosiale prosesse wat bydra tot die kerk se geloofwaardigheidsprobleem nie. Dit suggereer ook uitweë. Gevolglik bied Berger se analise ook positiewe en waardevolle hulp om die geloofwaardigheidsvraagstuk in terme van Bonhoeffer se visie vir ons eie situasie verder te ontwikkel. Daarmee word hierdie studie afgesluit.

5.2. 'N EVALUERING VAN BONHOEFFER: WAARDERING EN KRITIEK

5.2.1 Die huidige aktualiteit van Bonhoeffer se lewe en denke

Wie Bonhoeffer se teologiese weg volg, vind baie wat inspirerend is. Trouens, Bonhoeffer se teologie bly 'n permanente uitdaging om, terwyl ons ons met groot erns aan die evangelie van Jesus Christus wy, dit ook met vreugde en blydschap te doen. Die evangelie is volgens Bonhoeffer nie net 'n boodskap wat ons oë vir die hemelse einder van die lewe open nie. Dit bind ons ook aan die aarde. Dit nooi ons uit om saam met ander die veelkleurigheid van die aardse lewe te ontdek en dit in vryheid te geniet. Dit vra veral dat ons dit met ander deel. Ek wil, beginnende by hierdie konkreet-aardse dimensie van Bonhoeffer se teologie, in die volgende paragrawe enkele van die belangrikste positiewe perspektiewe wat duidelik geword het, aanstip.

Virers was Bonhoeffer sy lewe lank daarop bedag dat ons begrip van die evangelie nie daartoe sal lei dat ons van onself en die wêreld rondom ons vervreem nie. Dwarsdeur sy lewe het hierdie *drang na die konkrete* sy lewensgang en -styl bepaal. Dit het ook sy teologie op 'n beslissende wyse beïnvloed. Dit verklaar onder andere die sterk etiese gerigtheid van sy denke. Sy klem op wêreldlikheid, die voorlaaste, die struktuur van 'n verantwoordelike lewe, die betekenis van die konkrete gebod, sy afkeer van religie, ens. kan alles na hierdie versugting teruggevoer word. Veral in die tronk waar hy in 'n stadium byna nie genoeg kon skryf oor die sg. polifonie van die lewe nie, blyk hoe sterk sy band as christen met die aardse lewe was. Dis in aansluiting hierby dat hy gesê het:

"Das 'Herz' im biblichen Sinne ist nicht das Innerliche, sondern der ganze Mensch, wie er vor Gott ist" (WE:379).

Vir ons christene wat deals vanweë ons tradisie, deels vanweë die onsekerheid en selfs versoekinge van die wêreld geneig is om ons daaraan te onttrek, is hierdie perspektief 'n belangrike herinnering - selfs 'n korrektief.

Tog moet ons na die ander kant versigtig wees om die belangrikheid van die aardse lewe by Bonhoeffer nie te verwar met 'n lewe wat inpas by die heersende en dikwels uiters oppervlakkige waardesisteem van die moderne burgerlike samelewing nie. In 'n brief wat hy op 21 Julie 1944 beskryf het, vertel Bonhoeffer juis hoe hy die aardse dimensie van die Christelike lewe geleidelik leer ontdek het. Daarin stel hy dit so:

"Nicht die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lásziven, sondern die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und die die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist, meine ich" (WE:401).

Die lewe wat Bonhoeffer in gedagte gehad het, is een wat *God in die gewone lewe* ontdek. Dis 'n lewe wat leer om te midde van alledaagse pligte en probleme, suksesse en mislukkings te rus in God, wetende dat die mens sò deelneem aan God se weg deur die wêreld. God, soos Bonhoeffer dit stel, is die noodsaaklike kontrapunt, die *cantus firmus* van ons lewe. Deur Hom kan ons ons eie unieke self word. Sonder Hom mis ons die diepste betekenis van ons lewe hier op aarde.

"Das Gottesverhältnis ist also nicht als sklavische Abhängigkeit gedacht, sondern ist gedacht als befreiende Bezogenheit, als Herausruf oder Provokation zum eigenen Klang, einem so starken wie nur möglich" (Dietrich 1986:63).

Hierdie gedagtes hang natuurlik baie nou saam met die feit dat Bonhoeffer oor *God*

nooit los van Christus, van sy menswording, kruis en opstanding gedink het nie. Soos ons gesien het, was die Christologie, veral vanweë die invloed van Barth, 'n baie sterk en deurlopende tema in Bonhoeffer se teologie. In 'n bepaalde sin vorm dit die romp van sy teologie, die fondament waarop alles rus en van waaruit alles ontplooi. T.o.v. die Godsbegrip bly sy siening van die vleesgeworde en lydende Christus - en hierin was hy 'n goeie Lutheraan - ons daaraan herinner dat ons nie eers moet leef en as 'n soort nagedagte ook nog aan God en sy betekenis vir ons lewe dink nie. Christus konfronteer ons met 'n God wat onder ons mens geword het. Die implikasie hiervan is: God wil hier en nou by ons wees. Soos Bonhoeffer in *Nachfolge* skryf:

"Wir haben in der Regel vergessen, dass die leibliche Gegenwart des Sohnes Gottes ... den leiblichen Einsatz für ihn und mit ihm im täglichen Leben fordert" (N:226).

Trouens, vir Bonhoeffer beteken Christus se lewe nie net 'n beswering van ons skuld en probleme nie. Hy het hier van Luther verskil en selfs Luther se christologiese gedagtes 'n stuk verder ontwikkel. So verstaan, sou ons kon dink dat God alleen in ons swakhede by ons wil wees. Nee, Christus bevry ons om met ons volle krag, of soos Bonhoeffer dit stel: as mondige, selfstandige mense, diensbaar te wees aan Hom en ander. So word ons waarlik mens - nie deur te heers nie, maar deur lief te hê en te dien. Presies so neem ons deel aan die onmag van God, sy weerlose lydensweg in die wêreld. Hierdie deelname aan sy lyding verifieer ons geloof, dit bevestig ons christenwees. Bonhoeffer se teologie wou ons dus nie net ongekwalfiseerd aan die aardse lewe bind nie. Dit wou ons deur die God van Christus so daaraan bind dat ons lewe word wat dit moet wees: meer humaan, meer aards! In so 'n lewe hoef lyding ons nie te verskrik nie. Dit kan en moet ons nader aan God bring.

Baie nou verbind aan hierdie siening van 'n God wat ons in Christus aan die lewe verbind om daar tot diens van ander te wees, was Bonhoeffer se opvallende *openheid teenoor ander kultuurgroepe en religieë*. Bonhoeffer was, soos die talle reise wat hy onderneem het, bevestig, mateloos geïnteresserd in nuwe wêrelde, nuwe mense en ander beskouinge. Baie van dié met wie hy later in sy lewe in kontak gekom het, was sonder religie, kerkloos en selfs ateïste. Uit sy ervaring in die weerstand en die tronk kon Bonhoeffer dit nie vermy om die aard en veral die omvang van Christus se heerskappy nuut onder oë te neem nie. Hy het die Bybelse waarheid ontdek dat God kinders van Abraham opwek waar ons dit die minste verwag. Hierdie siening is versterk deur sy waarneming van die verval van die Westerse vorm van Christendom in Duitsland en Europa. Gevolglik het hy begin

soek na ander gestaltes van God se heerskappy en werk in die wêreld. Sy drang om na Indië te gaan en daar te gaan leer van die Oosterse godsdienste, kan hierna herlei word. Alhoewel hierdie belangstelling, soos baie ander by hom, nooit gerealiseer het nie, en gevolglik beperkte aandag kry, is dit vandag baie aktueel.

In ons moderne wêreld raak ons toenemend van die pluraliteit van kulture en gelowe bewus. Ons word uitgedaag om meer as ooit van mekaar kennis te neem en te leer. Suid-Afrika bied wat dit betref, unieke uitdagings. Wat verskeidenheid, godsdienstig en kultureel betref, is ons waarskynlik die rykste land ter wêreld. In die kritieke tyd van die stryd teen apartheid het Christene boonop, soos Bonhoeffer, ervaar hoe mense van ander gelowe en kulture die stryd teen onreg voer. Dit, terwyl die kerk dikwels passief was en in sommige gevalle selfs die onreg gelegitimeer het. Hierdie feite dwing ons vandag om, saam met Bonhoeffer, opnuut na te dink oor ons verhouding met ander religieuse en kulturele groeperinge, hier en elders. In plaas van mekaar te vrees en dood te maak, kan ons inderdaad veel van mekaar leer. T.o.v. hierdie noodsaaklike interreligieuse en interkulturele kontak en gesprek was Bonhoeffer 'n belangrike voorbeeld.

Al die bg. gedagtes mag die indruk wek dat die mens, volgens Bonhoeffer, eers aards en intermenslik moet leef om God te leer ken. So asof die God van Christus in die lewe op ons wag om daár deur dae van liefde as 'n werklikheid ontsluit te word. Wat Bonhoeffer egter van God geweet en geglo het, was volledig op sy geloof in die waarhede van die *Bybel as Woord van God* gegrond. Juis sy omgang met dié Woord het hom oortuig van die mens se roeping om, soos Jesus, God op aarde te dien, selfs al beteken dit dat hy/sy soos Christus vóór, maar sonder Hom moes leef. Sy biddende en selfs meditatiewe omgang met die Skrif het sy geloof hierin versterk. Dit het hom voortdurend tot nuwe betrokkenheid in die wêreld saam met ander geïnspireer. Nooit sou hierdie toewyding, soos met sekere piëtistiese groepe die geval was, Bonhoeffer egter isoleer van die lewe nie. Sy persoonlike toewyding aan God moes hom juis toerus en weerbaar maak vir sy taak in die wêreld.

Hierdie kenmerkende *spiritualiteit* en vrome toewyding van Bonhoeffer aan God deur luisterende omgang met sy Woord, was 'n derde baie belangrike dimensie van sy lewe en werk. Soos blyk uit sy persoonlike gebedslewe, die beoefening van die geestelike dissiplines in Finkenwalde, sy klem op die disciplina arcana, sy meditasie oor die Psalms as gebedeboek van die Bybel, die vrymoedigheid om teenoor Bethge sy swakhede te bely, ens., was sy vroomheid 'n integrale deel van sy lewe as gelowige in die wêreld. Baie sien dit vandag as die belangrikste invloed van

Bonhoeffer op ons tyd.

Nou verbind aan Bonhoeffer se integrale spiritualiteit was sy unieke opvatting van die *teologie*. Alhoewel Bonhoeffer se lewe algaande 'n lewe van betrokkenheid by die vraagstukke van sy dag geword het - hy was 'n praktiese stryder vir geregtigheid - was hy na alles nie 'n aktivis nie. Hy was in die eerste plek 'n pastor en belangriker nog, 'n teoloog van groot formaat. Hiervan getuig sy akademiese loopbaan, prestasies, werke en latere invloed. Dit bly 'n opvallende trek van sy lewe hoe hy te midde van 'n besige werkprogram steeds teologie gelees en boeke geskryf het.

Tog sou Bonhoeffer algaande weggroei van 'n suiwer akademiese beoefening van die teologie. Namate die probleme in sy land vererger het, het die teologie vir hom 'n openbare en 'n uitgesproke *sosiaal-etiese funksie* gekry. Fraseologie sonder 'n band met die werklikheid was syns insiens waardeloos. In 'n belangrike artikel oor die sosiale funksie van Bonhoeffer se teologie, wys Green (Green 1987:67-84) daarop hoe Bonhoeffer reeds in *Sanctorum Communio* sy teologie in hierdie rigting begin ontwikkel het. Sy afkeer van teologie as intellektuele spel en die noodsaak dat dit diensbaar word aan die Christen se lewe in die wêreld, het deur sy lewe sterker geword. Uiteindelik staan sy tese van 'n nie-religieuse Christendom volledig in die teken hiervan. Ook sy relativering van die tradisionele vetes of kontroversies tussen Lutherane, Gereformeerdes en die Rooms-Katolieke Kerk, en die suggestie van 'n meer ekumeniese konsentrasie op geloof wat aksie en betrokkenheid bevorder (WE:415), kan hierheen teruggelei word. Vir ons gemeenskaplike verantwoordelikheid as kerk vir die groot probleme van ons tyd, probleme soos VIGS, geweld, rassisme, die versteuring van die ekologie, vroueregte, ens. is dit 'n baie tydige woord.

Hierdie eis om die teologie sosiaal-polities relevant te maak, was egter nie net iets wat Bonhoeffer aan homself gestel het nie. Vir hom moes *teologiese opleiding* in die algemeen hieraan diensbaar wees. Beginnende by die geestelike versorging van teologiese studente binne die konteks van 'n ondersteunende geloofsgemeenskap (GS II:285), wou hy sien dat die teologie hulle sou help om toegerus te wees vir die groot probleme en kwessies van die tyd. Teologie moes hulle help om hierdie probleme ernstig te neem en daarmee te handel. Dat Bonhoeffer se gedagtes hieroor die aard, funksie en konteks van ons eie teologiese opleiding skerp onder die soeklig plaas, spreek vanself.

Nou gekoppel aan sy aandrang dat die teologie 'n sosiaal-etiese funksie moet hê, was die belangrike rol wat die *belydenis* in Bonhoeffer se lewe en veral in sy stryd

met die kerk gespeel het. Volgens hom kom die ware gelowiges nie in die eerste plek rondom sekere teologiese waarhede saam nie, maar wel rondom die belydenis van die kerk. Terwyl die teologie soos hy dit stel, die wapens lewer vir die kerk se stryd in die wêreld, word die stryd in terme van die kerk se belydenis besleg. Daardeur grens die kerk hom af van alle dwalinge en stel hy hom telkens weer op die waarhede van God se Woord. Met dié belydenis het Bonhoeffer die goddelose karakter van Hitler se rasse-ideologie help ontmasker. Daarmee het hy ook die bedenklieke wyse waarop Luther se tweeryke-leer misbruik is as 'n regverdiging vir politieke onbetrokkenheid, blootgelê. Tereg praat hy daarvan as pseudo-Lutheranisme.

In ons eie konteks waar ons met soortgelyke ideologieë as destyds in Duitsland te kampe het en christene hulleself met dieselfde twee-rykeleer-argument onttrek aan die politieke sfeer - en dit trouens ook van die kerk verwag - is Bonhoeffer se waardering van die belydenis uiters aktueel. Dit maak ons bedag op die openbare funksie van die teologie en die noodsaak om as belydende christene en kerk trou te bly aan die waarheid. Soos Bonhoeffer sê: die kerk moet nie in die eerste plek vir homself sorg nie, maar soos Jesus daar wees vir ander.

Met hierdie opmerking het ons gekom by die vraagstuk wat in hierdie studie sentraal is, en waarmee Bonhoeffer myns insiens sy belangrikste bydrae gelewer het. Dit is die vraag na die *geloofwaardigheid van die kerk*. Soos ons gesien het, ontsluit Bonhoeffer se visie op die geloofwaardigheid van die kerk hom in die vraag na die eenheid van die wese en die gestalte van die kerk. Wat is die wese van die kerk? Hoe bly die kerk daaraan getrou sodat dit 'n ooreenstemmende lewensvorm tot gevolg het? Dit is die vraag na geloofwaardigheid.

Die visie van 'n geloofwaardige kerk kom by Bonhoeffer nêrens duideliker na vore as in sy uitspraak dat die kerk 'n kerk vir andere moet wees nie. Voordat ons meer krities na Bonhoeffer se denke self kyk, moet die aktualiteit van sy denke oor die kerk, met name sy uitspraak dat die kerk daar is vir ander, as 'n belangrike riglyn vir ons eie nadenke oor geloofwaardigheid toegelig word.

5.2.2 Om kerk te wees vir die ander

Alhoewel Bonhoeffer 'n ryke erfenis van gedagtes oor verskillende sake nagelaat het, was sy gedagtes oor die christelike lewe en die kerk waarskynlik dié wat die grootste invloed op die buitewêreld gehad het. Dit hang daarmee saam dat die kerk nie net 'n belangrike tema in Bonhoeffer se gedagtes was nie. Dit was ook 'n soort integrasiepunt waarheen al sy gedagtes gedurig teruggekeer het. Vanuit die kerk

en ter wille van die kerk het hy geteologiseer, d.w.s. nagedink oor God en sy werk in ons lewe. Ook sy klem daarop dat ons getrou moet bly aan die lewe - 'n gedagte wat sterk aanspreek - vind sy betekenis in die kerk as gemeenskap rondom Christus.

Roark (1972:126) wys daarop dat Bonhoeffer met sy opvattinge oor die kerk nie net die Protestantse wêreld geïnspireer het tot nuwe nadenke nie, maar ook die Rooms-Katolieke. Bonhoeffer se siening van die kerk, so voer hy interessant aan, sou selfs kon dien as 'n basis vir 'n ekumeniese ontmoeting tussen die institusionele idee van die Rooms-Katolieke en die Gereformeerdes se klem op die gestuurdheid van die kerk.

Wat betref die besonderse impak en betekenis van Bonhoeffer se ekklesiologiese denke, was dit ironies genoeg dikwels Rooms Katolieke denkers wat die aandag die skerpste daarop gevestig het. Kuhns onderskei bv. vyf areas wat volgens hom die Rooms-Katolieke Kerk omtrent Bonhoeffer fassineer. Dit is (a) Bonhoeffer se idee van die kerk as gemeenskap waarin Christus self gestalte kry; (b) sy soeke na die ware aard en wese van die kerk; (c) sy antropologie, verwoord in die vraag na wat dit beteken om 'n Christen in die moderne wêreld te wees; (d) sy poging om 'n dinamiese definisie van die kerk daar te stel - een wat die kerk in sy verhouding tot die wêreld sien, en (e) sy worsteling om 'n ware relevante Christendom (Kuhns 1969:260vv.).

Uit wat Kuhns sê, is dit duidelik dat die aantrekkingskrag van Bonhoeffer se ekklesiologiese denke geleë is in die manier waarop hy die kerk wou help om sy roeping in die samelewing te vervul. Die kerk moet deur sy lewe en getuienis wys dat die evangelie vir mense relevant en betekenisvol is. Vir Bonhoeffer was dit egter altyd belangrik hoe dit gebeur. Die kerk moes bv., so het ons vroeër reeds gehoor, nie probeer om die probleme van die wêreld op te los nie. Hy moes ook nie so daarop fikseer dat dit sy optrede en die wyse waarop hy in die wêreld bestaan, bepaal nie.

In sy belangrike artikel oor Bonhoeffer se kerkteorie wys Huber daarop dat die waarde van Bonhoeffer se kerkteorie juis daarin geleë is dat hy in sy nadenke oor die roeping van die kerk in die wêreld, die kerk gedurig teruggeroep het na die geheim of bron van sy bestaan. Sy nadenke oor die praktiese vraag na die regte strategie vir kerklike handeling vind nooit los van die vraag na die gronde en doel daarvan plaas nie. Steeds herinner hy daaraan dat as die kerk reg wil optree, hy sy wese en identiteit voor oë moet hou en daaraan getrou moet bly. Daarsonder gee hy sy roeping prys en word hy kwesbaar vir misbruik deur ander instansies. Dit

was presies om dié rede dat die belydenis vir Bonhoeffer so belangrik was. Daardeur wou hy die kerk aan die Woord as die diepste geheim en grond vir sy lewe en bestaan in die samelewing bind. Ook wanneer Bonhoeffer later toetree tot die komplot teen Hitler, word hy hierdeur beweeg. Hy sien dit as sy verantwoordelikheid vir die uur waarvoor hy die gronde eers deeglik en biddend moes oorweeg.

"Für Bonhoeffer gibt es verantwortliches Tun nicht ohne geistliche Erfahrung, politische Aktion nicht ohne Spiritualität, Identifikation im Handeln nicht ohne das Geschenk der Identität ... Bonhoeffers Beiträge zum Problem kirchlichen Handelns zeigen gerade, dass es aus theologischen Gründen nicht angeht, die Frage nach den Strategien kirchlichen Handelns gegenüber der Frage nach dem Grund und den Zielen dieses Handelns zu isolieren. Die Effektivität kirchlichen Handelns darf also nicht unabhängig von der Begründbarkeit dieses Handelns geprüft werden ... Denn Weltlichkeit, Gegenwärtigkeit und Wahrheitsfähigkeit der Kirche gehört zusammen" (Huber 1985:200-201).

Soos Bonhoeffer dit verstaan het, is die diepste wese van die kerk Jesus Christus self. In Hom, so sou hy telkens sê, setel die diepste geheim vir die kerk se identiteit en getuigenis in die wêreld. Waar die kerk trou bly aan Christus, waar hy in gebed en stilte voor God toelaat dat Christus sy lewe vorm en gebruik, word hy werklik diensbaar aan Christus. Meer nog: sy lewe en getuigenis kom te staan in die teken van geloofwaardigheid. Want om geloofwaardig te wees, was vir Bonhoeffer om toe te laat dat Christus in jou gestalte kry. Alleen so kry die lewe 'n eenvoud wat sigbaar word in die eenheid tussen wese en gestalte.

Dat Christus die wese van die kerk is, het volgens Bonhoeffer egter nie net iets met die geheim of oorsprong van die kerk se geloofwaardige bestaan in die wêreld te make nie, maar ook met die inhoud daarvan. Want die Christus wat deur die kerk in die wêreld gestalte wil kry, is die Christus wat Homself in liefde vir die wêreld as offer gegee het. Waar die kerk sy identiteit dus in Christus soek, trou is aan sy wese in Hom, word sy lewe ook gestempel en gekenmerk deur dié liefde. Die kerk word soos Christus 'n kerk vir andere - 'n eksemplaar van God se liefde vir ander.

Hierdie liefde stempel sy eie binnelewe, d.w.s. die wyse waarop gelowiges saam verkeer. Dit stempel ook sy optrede na buite. Veral in hierdie gerigtheid op ander moet duidelik word dat die kerk nie bloot 'n doel in homself is nie, maar daar is vir ander. Met name waar ander swaarkry en ly moet die kerk, by wyse van spreke, die sorgende hand van God in 'n gebroke wêreld wees, sy liggaam wat in plaasvervangende liefde en offervaardigheid gebreek word vir ander. Waar dit

gebeur, val die wese van die kerk saam met sy gestalte, vorm belydenis en lewe, woord en daad, prediking en lewensvorm 'n eenheid en word die getuienis van die kerk eg en geloofwaardig. In die Duitsland van destyds was Bonhoeffer se probleem juis dat dit nie gerealiseer het nie. In plaas van vir die Jode te stry het die kerk ter wille van selfbehoud geswyg. Hierdeur is sy geloofwaardigheid geskaad.

Alhoewel Bonhoeffer se duiding van die kerk as 'n *kerk vir die ander* 'n omstrede verbinding tussen Christologie en ekklesiologie maak (Huber 1985:202-203), artikuleer dit nogtans 'n visie op die kerk wat myns insiens van groot belang is vir die kerklike situasie in Suid-Afrika vandag. Met name vir ons besinning oor die geloofwaardige gestalte van die kerk in Suid-Afrika bied dit 'n baie belangrike leidraad, selfs 'n model. Dit daag ons o.a. uit om nie ons lewens as christene te laat bepaal deur die belange, sentimente en behoeftes van mense of groepe nie, maar deur die liefde van God wat in Christus onder ons verskyn het. Dit herinner ons aan die bekende Bybelwoord om nie oor ons eie nood en voortbestaan in die eerste plek kommer te hê nie, maar God se koninkryk en sy geregtigheid bo alles te soek (Matt 6:25-34). In die sin kan dit veral vir kerke wat jarelank in die gevangenis van hulle eie kultuur en vooroordele vasgevang was, 'n belangrike bevryding bied.

Die belang van hierdie tipering van die kerk is onlangs deur Bosch in sy boek *Transforming Mission* (Bosch 1991:375,514) bevestig. In aansluiting by Sündermeier e.a. maak hy egter gewag van Bonhoeffer se bevoorregte agtergrond en die gevaar dat die term paternalisties misbruik kan word. Hoewel die kritiek wel 'n belangrike waarskuwing bevat, neem dit myns insiens nie die volle konteks waaruit dit ontstaan het, in ag nie. Gevolglik mis dit ook die bedoeling wat Bonhoeffer daarmee gehad het.

Hoewel bedrieglik eenvoudig, is hierdie uitdrukking die kulminasiepunt van Bonhoeffer se jarelange lewe met en nadenke oor die kerk. Dit verwoord op 'n kragtige wyse die wese én taak van die kerk soos Bonhoeffer dit vir die toekoms gevisualiseer het. Verder, en dis die belangrikse punt, was dit die vrug van blootstelling aan en ook meelewing met situasies van onreg wat oor jare gestrek het. Hierdie blootstelling het in Spanje begin, is verder gevoer in besoeke aan Harlem in New York en het 'n hoogtepunt in sy eie land bereik. Hier sou hy tydens die oorlogsjare met sorg omsien na sy medebroers in Finkenwalde. Ook staan hy families by wat kinders op die slagveld verloor het. Selfs in die gevangenis werk hy vir die verbetering van ander se lewensomstandighede. Sy belangrikste werk in dié

verband was egter sy hulp aan die Jode - eers in London, daarna in sy eie land. Sy solidariteit met hulle sou sy weerstand teen Hitler motiveer en in sy eie lewe tot vervolging, stigmatisering, inperking en veroordeling lei. So kry hyself, alhoewel anders as die Jode, deel aan die onreg van sy tyd. Dis geensins toevallig dat hierdie finale visie van hom op die kerk en sy roeping in die tronk gemunt is nie. Dit kom inderdaad op uit 'n blik van onder, uit 'n lewe van solidariteit met ander.

Ons moet dus waaksaam wees om nie te tegnies te raak oor hierdie uitdrukking en die aandag so weg te lei van die sterk appél tot verandering en nuwe betrokkenheid wat wel daarin opgesluit is nie. Met hierdie aanwysing van die kerk wou Bonhoeffer juis die kerk beweeg om nie in die eerste plek vir homself te sorg nie, maar solidêr met die vervolgte Jode en ander noodlydendes soos hulle te wees. Die bereidheid hiertoe moes ook nie beperk bly tot sporadiese dade van barmhartigheid nie, maar die lewensvorm of dan institusionele gestalte van die kerk self verander. Dis moes lei tot 'n kerk sonder voorregte - een wat nie langer steun op die mag en materiële sekuriteit van die staat nie, maar op Christus wat vir andere daar is. Trou aan Christus sal die kerk ook vry wees van alle religie. Juis die nie-religieuse aard van sy bestaan bevestig sy diepe verbondenheid aan Christus. Dit toon tot watter mate die kerk sy identiteit in Christus se magtelose en weerlose kruisliefde vind en daardeur oop is vir ander.

Baie meer belangrik as die vraag of hierdie uitdrukking van Bonhoeffer 'n agterdeur ooplaat vir paternalisme, is die vraag na die haalbaarheid van sy visie of projek. Beteken 'n kerk vir andere noodwendig 'n prysgawe van sy gevestigde belange soos Bonhoeffer dit gevisualiseer het? Kan en moet hy noodwendig as 'n kerk sonder religie bestaan? Belangriker nog: sal die kerk ooit ontslae raak van religie, ook in sy negatiewe vorme soos Bonhoeffer dit ervaar het? Het Bonhoeffer hom nie misgis met sy prognose dat ons 'n religielose tyd binnegaan nie?

In die volgende afdeling wil ek baie kortliks verwys na die debat rondom Bonhoeffer se visie van 'n nie-religieuse christendom en die gepaardgaande vooruitskoue van 'n tyd sonder religie. Die debat belig o.a. 'n swakheid in Bonhoeffer se teologie wat reeds in sy eerste geskifte merkbaar was. Dit is dat sy siening van konkreetheid reeds teologies geprejudiseer was. Gevolglik laat dit nie werklik ruimte vir 'n betekenisvolle analise van die sosiale konteks nie. So bly dit in gebreke om die kerk te help om volkome getrou aan Christus én die werklikheid van die lewe te bly.

5.2.3 Kritiese opmerkings

In 'n groot mate bevestig die debat oor Bonhoeffer se nie-religieuse christendom Barth se twyfel of Bonhoeffer self klaarheid oor die genoemde begrippe gehad het (Barth 1971:121-122). Veral die vraag of Bonhoeffer hom nie misgis het met sy prognose van 'n toekoms sonder religie nie, word steeds hewig gedebatteer. Teenoor Bethge, Feil en andere wat in terme van Bonhoeffer se siening die afwesigheid van religie as 'n noodwendige element vir 'n toekomstige Christendom sien, betwis Hohmann dit vanuit sy ervarings in die toenmalige Oos-Duitsland. Hierin sluit hy hom by 'n groot groep ander geleerdes aan. Hohmann sien o.a. Bonhoeffer se opvatting van religie as eng en negatief en staaf vanuit 'n fenomenologiese hoek die bestaan van religie as 'n noodwendige strukturelement van die menslike lewe. Soos hy dit stel:

"Unter bestimmten geschichtlichen Schlüsselsituationen und durch bestimmte gesellschaftliche Strukturen wird die religiöse Frage nach Transzendenz ausgelöst. Dies wiederholt sich in der Geschichte, wenn auch Form und Artikulation jeweils zeitspezifisch sich geben. 'Religion' ist somit kein 'Existential', auch kein Apriori-Phänomen, wohl aber ein strukturbedingtes 'Kolexial'...So verstanden ist es auch ein Struktur element von Menschsein" (Hohmann 1987:54).

Wat Hohman sê, is vir die doel van ons beoordeling van Bonhoeffer se teologie baie belangrik. Sy fenomenologiese bevinding dat religie 'n inherente deel van ons lewe vorm - hy sien dit as die mens se soeke of verlange na die transendente - wys heen na 'n belangrike leemte of swakheid in Bonhoeffer se teologie. Hierdie leemte was dat, ondanks Bonhoeffer se passie om konkreet te dink, hy in gebreke gebly het om die sosiale prosesse wat die kerk se lewe bepaal, afdoende te analiseer.

Op 'n bepaalde vlak het Bonhoeffer dit nie as 'n prioriteit gesien om die funksie van die kerk of religie sosiologies te ontleed nie. Teologiese begrippe het immers in hulle self sosiale betekenis, so sou hy sê. Die geheim vir egte konkreetheid lê opgesluit in die evangelie van Jesus self. Wie getrou wil wees aan die werklikheid, so skryf hy in sy *Ethik*, moet alleen trou wees aan die werklikheid van God in Christus wat alles omvat. Om hierdie werklikheid te begryp en te help dat die kerk en die Christen se lewe daarmee ooreenstem, was vir Bonhoeffer die belangrikste taak van die teoloog. Hierin het die Christelike etiek sy uitgangspunt. Sy weiering om, soos Huber sê, strategieë vir Christelike optrede los van die gronde daarvoor te bedink, hang ten nouste saam met hierdie beskouing.

Hierdie vertroue op die inherente sosialiteit van die evangelie bring gevolglik mee

dat Bonhoeffer nie net die belang van sosiale analise en empiriese verifikasie onderskat nie. Waar hy wel daaraan aandag gee, word die bevindinge van ander dissiplines in 'n groot mate gebruik om, in plaas van sy eie teologiese visie te toets en mitsdien te wysig, dit eerder te versterk. Alhoewel Bethge, a.g.v. sy visie op die doel en aard van Bonhoeffer se religiekritiek, sy siening verdedig dat religie verbygaan, gee hy tog toe:

"Religionsphänomene als solche lagen kaum je in Bonhoeffers Interessenfeld: er hat wenig Religionsgeschichte, -Soziologie oder -Psychologie getrieben ... Die Analyse der Religion und der Religionslosigkeit war in Bonhoeffers Denken ein Werkzeug, nicht aber das Werkstück. Diese Werkzeug - Analyse der Religionslosigkeit - diente Bonhoeffer der besseren Christuserkenntnis, dem konkreten Christusbezug" (Bethge 1975a:395).

Hierdie gebrek aan empiriese analise en toetsing en die dogmatiese eensydigheid wat daarmee saamgaan, kan reeds in Bonhoeffer se eerste werk nagespoor word. In 'n artikel oor *Sanctorum Communio* wys die Amerikaanse godsdienstsosioloog Peter Berger (1962:53-79) oortuigend daarop hoe Bonhoeffer regdeur dié werk die insigte van die sosiologie dienstig maak aan sy teologiese verwysingsraamwerk. Volgens Berger was Bonhoeffer se inisiatief om wat teologies van die kerk bely word, empiries m.b.v. die sosiologie te beskryf, 'n stap in die regte rigting.

Berger se hoofbeswaar is egter dat Bonhoeffer in sy gesprek met die sosiologie nie lank en ernstig genoeg daarna luister nie. Trouens, sy geprek met die sosiologie word 'n monoloog waarin sy teologiese visies domineer. Wat hy hoor, word alleen ingespan om sy teologiese beskouing van die kerk empiries toe te lig en te regverdig. Hierdie dogmatiese vooroordeel van Bonhoeffer word reeds deur die titel van sy proefskrif gesuggereer en lei uiteindelik tot, wat Berger noem, 'n soort teologiese imperialisme (Berger 1962:60). Later in sy beoordeling van die Hegeliaanse begrippe wat Bonhoeffer gebruik om sy siening van die sosiale werklikheid te beskryf, tipeer Berger dit selfs as 'n ekstreme vorm van sosiologiese realisme - iets wat maklik in sosiale mitologie kan ontaard.¹ In 'n groot mate kan die noue, maar omstrede verjantenis tussen ekklesiologie en christologie wat

1 Volgens Berger (1962:58-59) kan dié probleem by Bonhoeffer teruggevoer word na 'n verkeerde keuse van sosiologiese gespreksgenote. In plaas van aan te sluit by die morfologies-deskriptiewe sosiologie van Durkheim, of die meer historiese benadering van Weber, het hy die formalistiese skool van Simmel, Toennies, Vierkandt, Litt e.a. verkies. Hierdie meer formele vorm van sosiologie wat die ideaal van 'n hoë graad van abstraksie wou beskerm, was allermins geskik om Bonhoeffer se begrip van die kerk as gemeenskap van die heiliges empiries toe te lig. Dit sou sy teologiese vooroordele eerder versterk. Dit laat die deur oop vir wat Berger noem, spekulatiewe sisteembou - iets wat min met empiriese data te doen het.

regdeur Bonhoeffer se werk loop, nu hierdie vorm van realisme teruggevoer word.²

Belangrik vir die argument hier is dat die neiging van Bonhoeffer om die sosiale werklikheid soos beskryf deur die sosiale wetenskappe, in te pas by en te oorwoeker met sy teologiese verwysingsraamwerk, ook op ander plekke in sy lewe sigbaar is. Berger wys tereg daarop dat ons in Bonhoeffer se latere werk, veral in sy *Ethik* en die briewe uit die tronk 'n skerper oog vir die wisselvallige en voorlopige aard van die lewe kry. Die weerstand leer hom om beter te analiseer, ook om die realiteite van sy tyd sterker in sy optrede en etiese konsepte te verreken. Sy klem op werklikheidsgetrouheid, asook sy geïntegreerte van die voorlaaste en die natuurlike, staan in die teken hiervan. Tog bly ook hierdie insigte onderhewig aan dieselfde tekort.

So wys Day bv. daarop dat, alhoewel Bonhoeffer se opstel oor die laaste en die voorlaaste die verste gaan om spesifieke etiese probleme te identifiseer, hy nie daarin slaag om sy teologiese insigte in terme daarvan te konkretiseer nie. In sy woorde:

"The critical acumen with which he clarified his theological presuppositions and described the theological context for ethical decision was not brought to focus on the other presuppositions, social, political, etc., which Bonhoeffer and those significant to him took for granted. So it did not carry through into the consideration of concrete ethical problems. Bonhoeffer was still much more interested in the ultimate than in the penultimate. He was more a theologian than an ethicist" (Day 1975:353-354).

Die gevolge van hierdie teologiese preokkupasie van Bonhoeffer en die gebrek aan praktiese kennis of bewussyn wat daarmee gepaard gaan, het veral in sy laaste fase die duidelikste na vore gekom. Dit lei onder andere daartoe dat, terwyl sy visie van die kerk vir 'n nuwe tyd belangrike uitdagings suggereer, dit onaf, oop en in 'n sin selfs ooroptimisties bly. Het Bonhoeffer geleef, sou hy waarskynlik verbaas gewees het oor die gemak waarmee die kerk hom weer aangepas het by die gevestigde orde. Volgens Bethge was dit die groot vergissing van Bonhoeffer

-
- 2 Volgens Huber (1985:202-203) vorm hierdie verbintenis 'n wesenlike element van Bonhoeffer se kerkbegrip. Hoewel dit die wese van die kerk ten regte in Christus sentreer, moet die wyse waarop dit gebeur gekritiseer word. Die belangrikste punt van kritiek is dat die onderskeid tussen Christus en die gelowiges, tussen die kerk as 'n openbaringsvorm van Christus en die kerk as gemeenskap van gelowiges, onderbeklemtoon word. Wat dan verlore gaan, is die perspektief dat die gelowiges nie net mense is wat na ander moet gaan nie, maar mense is wat ook ander nodig het om na hulle te kom. Soos Huber sê: "'Die Kirche für andere' besteht selbst aus anderen, aus Entfremdeten, die allererst 'eingeholt werden müssen'. Om hierdie fout reg te maak, stel Huber voor dat Barth se onderskeiding tussen Christus as primêre subjek van die kerk en mense as sekondêre, navolgende subjekte van die kerk, met Bonhoeffer se perspektief verbind word.

en die rede waarom sy gedagtes, ten minste dan in Duitsland, nie opgevolg is nie:

"Bonhoeffer's Irrtum ... lag ... in der Annahme, die Kirche könne nach allem, was sie in den dreissiger Jahren erlebte, nicht mehr in jenen Wohlgeordneten, parzellierten Frieden mit ihrer jeweiligen Gesellschaft zurückfallen" (Bethge 1975a:397).

Uiteindelik kan ons die mislukking van Bonhoeffer se laaste projek toeskryf aan 'n oeroptimistiese prognose met 'n ontoereikende analise as basis. Bonhoeffer se analise van die sg. nie-religieuse tyd was trouens in twee belangrike opsigte begrens. Soos met sy *Ethik* het dit primêr op die ervarings van sy eie sosiale groep wat 'n aristokratiese elite was, gefokus. Verder het sy analise gedeel in hierdie groep se geneigdheid om die geskiedenis van idees te analiseer sonder om genoegsame aandag aan hulle sosiale konteks en impak te gee (Day 1975:460-461).

5.2.4 Përger as gepreksgenoot

Uit die kritiek op Bonhoeffer het dit duidelik geword dat, vanweë sy gebrek aan sosiale analise en selfkritiek, die praktiese draagkrag van sy teologie vir sy tyd beperk was. Tog doen dit niks af aan die feit dat Bonhoeffer se teologiese insigte, veral dié oor 'n kerk vir andere, uiters relevant is nie.

Wat dit betref, is dit goed om Day se woorde aan Bonhoeffer se kritici weer aan te hoor. Met die oog daarop dat hulle nie dieselfde foute as Bonhoeffer sal maak nie, skryf hy:

"They would do well to heed his insights. He preferred a godlessness full of promise to a hopeless piety ... Bonhoeffer's writings are there to remind us that Christ is not about building successful religious organizations, but informing human community among the poor and suffering of the world; and that faith in Jesus' God means full, active commitment in human solidarity. This is 'the church' (which) now stands in place of religion; and that is biblical" (Day 1975:461).

Wat Day hier skryf, is nie net vir die kerk in Suid-Afrika van groot belang nie. Histories gesien is dit niks anders as die uitdaging of oproep om as kerk opnuut te hervorm en ons lewe te stel onder die gesag van God se Woord nie. In die woorde van Bosch gaan dit daarom dat die gaping tussen die sosiologiese gestalte van die kerk en sy teologiese identiteit moet vernou. Alleen so word dit duidelik dat die kerk inderdaad God se kerk, sy instrument van versoening en vernuwing is (Bosch 1982:34-35).

Die groot vraag is nou natuurlik hoe ons hierdie visie van Bonhoeffer in ons eie

situasie kan toepas? Hoe kan sy ideaal van 'n kerk vir andere 'n riglyn vir hervorming word, sonder dat ons dieselfde foute as hy maak?

In sy artikel oor Bonhoeffer se ekklesiologie is dit Berger se oortuiging dat 'n sinvolle bevrugting van sy ekklesiologie deur die sosiologie nie net moontlik is nie. Dit sou ons ook kon help om vir ons eie tyd meer konkrete en realistiese vulling aan Bonhoeffer se kerklike visie te gee. Volgens Berger (1962:77-79) sal die sosiologie egter alleen 'n positiewe bydrae tot so 'n projek kan lewer waar dit die volgende punte in ag neem.

- (a) Vireers moet daarmee rekening gehou word dat die sosiologie, op 'n paar uitsonderings na, die sosiale realiteit eerder nominalisties as realisties verstaan. Die gevaar van 'n realistiese siening van die sosiale werklikheid, aldus Berger, is dat dit geneig is om ontologiese status aan menslike institusies te verleen. So 'n siening ignoreer nie net die feite dat institusies menslik geskep en in stand gehou word nie. Dit sien hierdie sg. sosiale fiksies as wesenlik vir die lewe. Met die oog op etiese vrae, help die nominalistiese kyk op sake meer. Dit onthul die konvensionele of dan fiktiese karakter van institusies en skep ruimte om daarmee te handel.
- (b) Tweedens moet onthou word dat, wat betref die politieke konsekwensies van sy analyses, sosiologie as sodanig nie konserwatief òf radikaal is nie. Die realistiese soort sosiologie, daarenteen, is geneig om konserwatief te raak. Deur ontologiese status aan 'n bepaalde sosiale ordening in die geskiedenis te gee, plaas dit 'n stempel van noodsaak daarop. Meesal is dit slegs vir 'n tyd 'n gelukkige oplossing.
- (c) Laastens wys Berger daarop dat die sosiologie van religie 'n empiriese dissipline is; een wat nie in die eerste plek die essensie van sake wil deurskou nie, maar empiriese data daarvoor versamel. Sulke data lei tot skerper vrae aan die adres van die teologie. Vir die ekklesiologie beteken dit dat hy die dikwels bedenklieke funksie van religie skerper in die oog moet kry.

Gegee die algemene kritiek op Bonhoeffer en dit wat Berger hier t.o.v. die sosiologie sê, is dit duidelik dat die sosiologie, wil ons die konkrete implikasies van Bonhoeffer se ekklesiologiese visie vir ons situasie verder uitbou, 'n onmisbare gespreksgenoot is. Die groot vraag is egter watter sosiologiese gespreksgenoot in dié geval die mees geskikte is. In antwoord op dié vraag, voel Berger dat Weber met o.a. sy visie van religie as 'n sosiale teodisee wat onreg regverdig, 'n goeie

keuse sal wees. My persoonlike gevoel is dat Berger op die punt ten onregte beskeie is. Hy wil homself duidelik nie aanbeveel nie. Gegee sy prominensie as godsdienssosioloog en veral die eklektiese karakter van sy werk, sal Berger egter net so goed as Weber kan help om Bonhoeffer se gedagtes verder te voer. In my eie poging om dus na te dink oor die konkrete implikasies van Bonhoeffer se latere kerkbegrip, wil ek spesifiek gebruik maak van *Peter Berger* se insigte.

Hoewel Berger se sosiale teorie ook beperkinge het en daarom nie in alle opsigte vir so 'n dialoog geskik is nie (Day 1975:24-35), bied dit tog waardevolle hulp, spesifiek wat betref die geloofwaardigheidsvraagstuk. Soos Bonhoeffer, worstel hy self, hoewel vanuit 'n ander hoek, met die vraag na die geloofwaardigheid van die christelike geloof in 'n moderne samelewing. By hom is dit, soos by Bonhoeffer, 'n grondmotief (Harvey 1979:1). Daarmee saam open sy kennissosiologiese siening van die werklikheid ons oë vir die dikwels bedenklieke rol van religie in die samelewing. Deur wat Berger sosiale fiksies noem, te versterk, dra religie en ook die kerk as draer daarvan by tot 'n nie-outentieke lewe. In sy vroeëre werk het Berger hierdie religie-kritiese potensiaal van sy kennissosiologie (Kreiner 1986:134-213) direk op die kerk en sy rol in die samelewing van toepassing gemaak (Berger 1961a; 1961b; 1963; 1966). Harvey (1979:2-4) wys daarop dat ons in hierdie vroeë fase met 'n meer radikale ikonoklastiese Berger te doen het. Sy motief vir kritiek op kerk en religie was egter positief. Dit was selfs soteriologies (Harvey 1979:3). Daarmee wou hy die mens red en bevry van sosiale fiksies, sodat hy as christen meer eg kon leef.

In my benutting van Berger val ek grootliks terug op hierdie vroeë werk van hom. Hoewel hy later a.g.v. teenstrydighede in sy eie teorie (Baum 1980:110-116; Harvey 1979:4) asook sy reaksie teen die sekulêre teoloë in sy land (Berger 1977d:39-56), meer gematigd en selfs konserwatief geraak het (Berger 1980:41), bly hierdie perspektiewe belangrik en bruikbaar vir ons eie situasie. Dit sluit nou aan by Bonhoeffer se eie stryd met die kerk en veral sy kritiek op religie. Verder verskaf dit belangrike riglyne om die betekenis van Bonhoeffer se siening van die kerk as 'n kerk vir andere, meer konkreet te verstaan. In die ontwikkeling van my eie gedagtes sal ek ruim hiervan gebruik maak.

My eie uiteensetting is onderhewig aan drie belangrike beperkinge:

- (a) In die eerste plek sal dit geen volledige uiteensetting van Berger se sosiale teorie bevat nie. Hiervoor is die ruimte te beperk. In terme van my eie opdrag is dit ook nie nodig nie. Ek verwys in die bibliografie na Berger se belangrikste werk. Vir sover dit belangrik is vir my argument, sal ek egter

wel 'n kort opsomming van sy teorie in die teks gee. Meestal gebruik ek egter alleen daardie insigte of analyses wat ter sake vir die onderwerp is.

- (b) Voorts sal ek in my uiteensetting nie die metodologiese vraagstuk oor die presiese verhouding tussen sosiologie en teologie aan die orde stel nie. Die keuse is doelbewus. Behalwe dat die ruimte hiervoor ontbreek, is die probleem te ingewikkeld om hier uit te klaar. Ek volstaan met Bonhoeffer en andere se motivering dat die boodskap van die Bybel self die moontlikheid open om die konkrete betekenis van God se werk - en dit sluit sy werk met die kerk in - met behulp van die sosiologie toe te lig. Terwyl teologie en sosiologie mekaar aanvul, moet die selfstandigheid van perspektief en werkswyse egter gehandhaaf bly. In die verband onderskryf ek Dekker (1967:30) se siening:

"De sociologie is een empirisch wetenschap, een wetenschap die zich op de ervaring baseert, deze analyseert en beschrijft, alles voorzover het de sociale aspecten betreft. De theologie daarentegen is een normatief wetenschap, een wetenschap die oordelend en waarderend optreedt ... Kortweg kan men zeggen: de sociologie beschrijft de werkelijkheid (voor haar deel), de theologie duidt deze werkelijkheid".

In lyn met Gollwitzer (1985:72-73) se riglyne oor die hulp wat sosiologie aan die teologie kan bied, sal ek Berger veral vir twee doeleindes gebruik: (a) om te kyk hoe die kerk en teologie fakties in die samelewing funksioneer en (b) wat sy opdrag en rol behoort te wees waar hy trou bly aan sy teologiese identiteit. Binne die lg. konteks kom 'n derde gesigspunt by, nl. wat Gollwitzer noem: "Analyse und Beratung hinsichtlich der auftragsgemässen Organisation" (73). Hieroor enkele gedagtes reg aan die einde.

- (c) Ten slotte moet duidelik gestel word dat wat hier aangebied word, geen volledige teorie oor die kerk wil of kan wees nie. So 'n poging sou pretensieus wees. Boonop is dit 'n ernstige vraag of die soeke na 'n geloofwaardige gestalte vir die kerk met 'n omvattende sosiale teorie oor die kerk beantwoord kan word. Geloofwaardigheid, soos Bonhoeffer ons gewys het, is veelmeer 'n eksistensiële saak. Weliswaar het ons vir die realisering daarvan nadenke en teoretiese riglyne nodig. Maar dit bly riglyne, landkaarte vir 'n pad wat self bewandel moet word. Uiteindelik word die vraag na geloofwaardigheid van dag tot dag beslis in die spanningsvolle veld van die geskiedenis waar christene saam keuses maak en handel. Ten diepste is dit 'n gawe van God. Hierin deel die kerk wanneer hy dit waag om Christus in die geloof op sy lydenspad in die wêreld te volg. Ons eie besinning sal in dié

opsig dan ook nie veel meer kan wees as dit wat Feil (1966:159) noem: 'n wenk, 'n aandrang tot navolging, tot die moed om te sien en te hoor nie!

Wat dit prakties beteken, sal helderder word namate ons Bonhoeffer se uitdaging in terme van Berger se terminologie begin beskryf. In die volgende afdeling wil ek daarom 'n vollediger uiteensetting van Berger se sosiale teorie gee. As 'n inleiding daartoe sal ek begin met 'n algemene opmerking oor wat ek die belang van 'n nuwe sin vir werklikheid wil noem.

5.3 DIE SOSIALE TEORIE VAN PETER BERGER

5.3.1 'n Nuwe sin vir werklikheid

Myns insiens sal die kerk in Suid-Afrika nie sinvol kan hervorm en so begin uitdrukking gee aan Bonhoeffer se ideaal vir hom, alvorens hy nie, wat ek wil noem, 'n sin vir realiteit openbaar nie. Waar dit gebeur sal hy, so glo ek, ook moed skep om getrouer aan die werklikheid van die lewe en dus meer geloofwaardig te wees. Onder hierdie sin vir realiteit bedoel ek in direkte aansluiting by Bonhoeffer en Berger se terminologie twee dinge:

- (a) Eerstens beteken 'n egte werklikheidsin vir die kerk dat hy 'n *nugtere insig* en verstaan van sy *natuurlike sosiale posisie en funksie in die samelewing* sal hê. Berger praat in dié verband van intellektuele eerlikheid (1961b:10) of, in terme van sy sosiologiese benadering: 'n unieke vorm van bewussyn (1963:37 vv), 'n "precarious vision" (1961a). Hierdie visie of bewussyn hou in dat die kerk, terwyl hy sy vreemdheid as kerk van Christus bely, sal weet dat hy soos enige ander instituut in 'n bepaalde sosiale konteks funksioneer en werk. Hy sal bewus moet wees van die invloed wat hierdie konteks bewustelik of onbewustelik op hom uitoefen. Veral die gevare en negatiewe kante wat dit inhou, sal hy moet begryp. Berger het tereg aangetoon dat die kerk as draer van die mens se religieuse disposisies, meer dikwels die status quo versterk as krities bevraagteken.

Na my mening bly die onvermoë van christene en kerke om die invloed van hulle konteks op hulle persepsie van mense, kerke, die politiek en ook hulle eie verstaan van die Bybel raak te sien, een van die vernaamste struikelblokke vir kerkeenheid en die uiteindelijke getuienis van die kerk in die samelewing. Dit werk trouens 'n onkritiese selfgenoegsaamheid met eie insigte en tradisies in die hand en 'n traagheid om van ander te leer.

Bonhoeffer self sou in sy latere jare die belang besef van 'n nugterder beoordeling van die situasie waarin hy en die kerk geleef het. Sy uitsprake oor dwaasheid en aandrang tot groter wysheid en onderskeidingsvermoë staan nie los hiervan nie. Dit lei o.a. tot sy berekende toetrede tot die weerstand en sy daarmee samehangende aandrang tot werklikheidsgetroue optrede. Tog lê die swakheid van Bonhoeffer se teologie ook hier. Dit blyk veral uit sy prognose van die Westerse christendom. Day (1975:461) skryf hieroor:

"Bonhoeffer's prognosis (dat religie verbygaan - C.A.) has proved to be overoptimistic, based as it was on a doubly-limited analysis. Like all his ethical thought, it focused primarily, and more or less consciously, on the experience of his own social stratum of academic aristocrats. For them it remains, in the main correct. It also shared his propensity to analyse the history of ideas without sufficient attention to their social context and impact".

In my bespreking van veral Berger se sosiale insigte hieroor sal die relevansie hiervan vir die geloofwaardigheidsvraagstuk van die kerk in Suid-Afrika blyk.

In dié verband is een van die belangrikste sake waarmee die sosiologie ons teologies konfronteer, die probleem van sonde. So merk Berger reeds in die sestiger jare oor die sosiale rol van religie in Amerika op:

"The social establishment of religion in America thus puts to us a direct question of sin ..." (Berger 1961b:130).

Bybels gesproke glo ons dat sonde iets is wat alleen deur God aan die kerk onthul kan word. Hierin lê die beperking van die sosiologie. Dit kan wel die omstrede rol van die kerk by die legitimering en instandhouding van sekere sosiale idees of praktyke aantoon. Dis egter alleen God wat die kerk daartoe kan bring om dit as sonde en skuld te herken. Dis in dié gees dat ek Berger se sosiologiese visie wil gebruik - in die hoop dat God dit kan gebruik om ons tot 'n dieper insig in die aard en impak van ons getuienis te lei. Kom ons getuienis op vanuit ons natuurlike verbondheid met mense, "ons mense", of staan dit in die teken van 'n roeping?

(b) Die tweede betekenis van die realiteit is die grip wat die kerk myns insiens in dié tyd benodig, sluit by bg. aan en korrespondeer met Bonhoeffer se gedagtes oor die werklikheid. Die sin vir werklikheid bestaan nl. daarin dat die kerk, terwyl hy oog het vir sy posisie en rol in die sosiale omgewing waarvan hy onvermydelik deel is, ook 'n visie sal hê vir die **realiteit van God**

se bemoeienis met hom in toorn en genade. Vir Bonhoeffer wys hierdie bemoeienis van God na die diepste werklikheid van ons lewe.

Hierdie werklikheid wat in Christus verskyn het, staan nie los van ons sosiaal-historiese lewe wat deur die sosiologie beskryf word nie. Trouens dit omvat, deurdring en dra hierdie lewe. Meer nog: dit voer hierdie lewe tot sy ware bestemming. Waar die kerk hom met die werklikheid van Christus se kruis en opstanding inlaat, staan hy op 'n nuwe manier midde in die sosiaal-historiese werklikhede. Hy sien homself in 'n nuwe lig en ervaar ook nuwe verantwoordelikhede.

Wat vir die kerk in terme van die sosinologiese beskrywing van sy rol in die samelewing belangrik en selfs relatief onskuldig kan lyk, kan voor Christus onthul word as die werklikheid van sy opstand teen Hom. Waar dit egter in ootmoed bely word, begin Christus, in die woorde van Bonhoeffer, in hom gestalte kry. Hy begin as 'n gemeenskap van sondaars deel kry aan God se nuwe werklikheid, d.i. sy liefdevolle herstel van alle dinge. As ruimte waar dié herstel begin en aangekondig word, is die kerk van huis uit diensbaar aan die wêreld. Hy word 'n kerk vir andere. En so neem hy deel aan die ware realiteit. Wat dit in terme van sy sosiale bestaan beteken, sal ons weer eens met behulp van Berger e.a. aan die einde beskryf.

Voor ons daartoe oorgaan is dit belangrik om 'n enkele opmerking oor die plek van die kerk in Berger se denke te maak. Kreiner (1986:390-417) wys daarop dat in vergelyking met sy gedagtes oor godsdiens of religie, die kerk nie baie sterk by Berger figureer nie. Die keuse was bewustelik. Berger wou daarmee keer dat die studie van godsdiens alleen beperk word tot die ruimte van die institusionele kerk (Berger en Luckmann 1969:67). Belangrik vir hom was om na die verskynsel van religie binne die ruimer verband van sy funksie in die samelewing as geheel te kyk. Hierbinne moet die kerk as draer van religie beoordeel word. Kreiner self bespreek Berger se siening van die kerk onder die opskrif: "Die Sozialgestalt der Glaubenswelt". As 'n gestalte van die breër geloofswêreld funksioneer die kerk hier meer katoliek. Dis spesifiek in dié sin dat Kreiner oor die kerk in terme van Berger se teorie wil nadink. Die proprium van die katolieke ekklesiologie, so stel hy dit, is juis om aan die eenheid tussen die sigbare en die onsigbare kerk vas te hou (Kreiner:391).

Hoe dit ookal sy, dis duidelik dat vir 'n begrip van Berger se visie op die sosiale funksie van die kerk, dit bekyk moet word teen die agtergrond van sy sosiale teorie en met name van sy siening van die rol en funksie wat religie in die mens se

lewe het.

5.3.2 Die sosiale konstruksie van die werklikheid

Binne sy geslag sosioloë, waarvan baie hulle uitsluitlik besig hou met metodologiese vraagstukke en nie die ontwikkeling van sosiale teorie nie, vorm Berger 'n welkome uitsondering. Kenmerkend van sy werk is 'n doelbewuste aansluiting by die klassieke tradisie, verteenwoordig deur mense soos Weber, Durkheim, Pareto e.a. Hierdie groep het die grondslae vir 'n bepaalde benadering in die sosiologie gelê. Daarin was die ideaal van wetenskaplike objektiwiteit en 'n substantiewe allesomvattende visie van die sosiale realiteit sentraal (Hunter 1986:3-4).

As 'n sosioloog wat hom aansluit by hierdie ideaal, maak Berger spesifiek van die kennissosiologie gebruik om sy besonderse visie op die werklikheid te ontwikkel. Die kennissosiologie konstitueer, aldus Berger, die sosiologiese aspek van 'n baie meer algemene probleem: die eksistensiële gedetermineerdheid van denke of kennis. Dit konsentreer spesifiek op die belang van die sosiale dimensie by die totstandkoming van kennis (Berger 1967:16).

In die ontwikkeling van sy sosiale visie neem Berger sy uitgangspunt in die alledaagse werklikheid waarin ons leef. Hierdie werklikheid, wat ons met ander deel, skep gewoonlik die indruk van 'n goed geordende, geroetineerde wêreld met 'n onaantasbare en vanselfsprekende karakter.

"The reality of everyday life is taken for granted as reality. It does not require additional verification over and beyond its simple presence. It is simply there, as self-evident and compelling facticity" (Berger 1967:37).

Volgens Berger is hierdie vanselfsprekende indruk egter bedrieglik. Want wie dieper kyk, sal sien dat die werklikheid meer as een betekenis het. Voorts is dit relatief en broos. Dit word daaglik binne die netwerke van menslik interaksie en kommunikasie geskep en aan die gang gehou, in kort: dit is sosiaal gekonstrueerd!

"... the world we live in is essentially a world of our own design" (Wuthnow 1986:123).³

Met sy kennissosiologiese visie wil Berger hierdie proses van sosiale konstruksie nader omskryf of rekonstrueer (Kreiner 1986:97 vv). Hiervoor is, in sy eie woorde,

3 Wuthnow (1986:123) wys daarop dat Berger met sy uitspraak nie net die sosiale karakter van ons lewe wil erken nie. Wat op die spel staan, is die meer fundamentele insig oor hoe ons die werklikheid waarneem.

'n bepaalde bewussyn of instelling nodig - een wat suspisieus is t.o.v. die offisiële weergawe of interpretasie van sake en bereid is om dit as relatief, mensgemaak, ideologies en selfs fiktief (Berger 1961a:67 vv) te ontmasker. In Berger se eie woorde:

"The first wisdom of sociology is - things are not what they seem ... Social reality turns out to have many layers of meaning. The discovery of each new layer changes the perception of the whole" (1966:34).

"The sociological frame of reference, with its built-in procedure of looking for levels of reality other than those given in the official interpretations of society, carries with it a logical imperative to unmask the pretensions and propaganda by which men cloak their actions with each other" (1966:51).

Vir Berger vind die sosiale konstruksie van die werklikheid plaas as 'n dialektiese proses met drie momente (1966:63 vv;1969:4vv). Hierin gee die mens beslag aan 'n eksterne objektiewe leefwêreld saam met ander. Met hulle hulp maak hy homself ook daarin tuis. Dit geskied as 'n proses van sosialisering waardeur sy denke en persepsies gevorm en sy identiteit bepaal word.

Volgens Berger begin die proses as gevolg van die beperkinge wat die mens se biologiese situasie op hom plaas. Met geboorte is die mens se instinkte onderontwikkeld. Vir vorm en inhoud aan sy lewe, is hy aangewys op die kultuur van sy sosiale omgewing. Hierdie vormgewing geskied as 'n sosiale aktiwiteit. Met behulp van simboliese kategorieë - die taal en voorstelling wat hy met ander deel - reduceer die mens sy omgewing tot 'n realiteit wat orde en betekenis het. Hierdie realiteit, of dan sosiaal gekonstrueerde wêreld, vorm die raamwerk vir sy lewe. Dit het pertinente kenmerke. Dis 'n pragmatiese wêreld wat hom hier en nou voordoet. Dis tydruimtelik en gekompartementaliseer in sferes van relevansie. Hierin leef die mens wakker en nugter.

Baie belangrik is dat dié wêreld sosiale interaksie fasiliteer en 'n gevoel van veiligheid skep. Trouens wat vir mense binne hierdie leefwêreld reël en selfs aanneemlik is, is volledig afhanklik van die sosiale aanvaarbaarheid daarvan en die ondersteuning wat dit van ander geniet.

"All human theories, beliefs, even knowledge require confirmation and consensus" (Harvey 1979:2).

Vir Berger staan die infrastrukture wat hierdie idees moet dra en ondersteun bekend as aanvaarbaarheidstrukture ("plausibility structures"). Wanneer hierdie strukture sterk is, is die idees wat daardeur gedra word reël. Is hulle egter swak,

verloor dit gesag. Gevolglik moet hierdie strukture ten alle koste in stand gehou word. Hiervoor is *sosiale kontrole*,⁴ en waar nodig, dwang nodig. Sorg moet gedra word dat geen twyfel oor die waarheid en gesag van die mens se wêreld van vanselfsprekendhede geskep word nie.

Ten spyte van die skynbaar objektiewe karakter van die sosiaal gekonstrueerde wêreld is hulle egter volgens Berger inherent broos en onseker. Hierdie broosheid tree op verskeie manier aan die lig. Ander opvattinge uit 'n ander leefwêreld kan die legitimititeit van jou eie betwis. Grenservaringe, veral die dood, roep vrae op na die sin en betekenis van die lewe. Op dié punt identifiseer Berger 'n behoefte aan betekenis wat die mens se vanselfsprekende leefwêreld oorstyg en wat sy ervaringe en vrae in iets hoër of groter kan integreer. As oplossing stel hy 'n hiërargiese reeks simbole voor. Hiervoor gebruik Berger dan die belangrike term: "symbolic universe". Dié term slaan op simbole of simboliese sisteme wat op 'n omvattende wyse sin en betekenis aan die menslike lewe verleen. Hierdie simbole - en dit kan wissel van spreuke tot verklarings en groter teorieë - integreer sy lewe andersyds binne 'n konseptuele raamwerk. Andersyds legitimeer dit sy lewe in hierdie leefwêreld. Lg. is nodig om twyfel hok te slaan en oriëntasie in 'n vertroude leefwêreld te verseker.

Dis spesifiek binne hierdie konteks dat Berger oor religie skryf. Hy sien dit as 'n spesifieke soort simboliese universum waarvan die klassieke funksie legitimasie is. Want behalwe dat religie die individu se lewe innas in 'n oorkoepelende verwysingsraamwerk (Berger 1967:3 vv. noem dit 'n "sacred canopy") waarbinne sy twyfel besweer en sy vrae beantwoord word, legitimeer religie ook die institusionele lewe van die mens. Dit doen religie deur die bestaan en funksionering daarvan in verband te bring met God se werk. So kry dit 'n finale en geldige ontologiese status. Soos Berger sê:

"Religion legitimates social institutions by bestowing upon them an ultimately valid ontological status, that is, by locating them within a sacred cosmic frame of reference" (1967:33).

Hand aan hand met die legitimerende funksie van religie noem Berger ook 'n ander

4 Volgens Berger is sosiale kontrole een van twee dinge wat ons daarvan bewus hou dat ons lewe sosiaal gelokaliseer en gedetermineer word. Die ander is sosiale stratifikasie - die feit dat ons deel is van 'n bepaalde ras en sosiale klas. Oor sosiale kontrole skryf hy baie interessant. Volgens hom is dit 'n wesenlike deel van enige samelewing of sosiale groep. Basies bestaan dit uit daardie middele of metodes wat die samelewing gebruik om weerspannige lede te bedwing en in lyn met die geldende sosiale reëls of orde te bring. Die oudste metodes is geweld en intimidasie. Die bekende en meer subtiel vorme daarvan sluit dinge in soos: ekonomiese druk, oorreding, spot en skinderpraatjies, stigmatisering en uitsluiting, die invloed en gedragskodes van jou beroep, sosiale kringe en familie (Berger 1963:84-93).

eienskap wat vir ons onderwerp van groot belang is. Dit is dat religie as legitimerende simbool die mens ook vervreem van homself en die werklikhede van sy situasie. Juis omdat religie die onsekere en spanningsvolle aard van die mens se lewe wil besweer, voeg hy dit in 'n sakrale orde of plan in. Op die manier word dit wat menslik bestaan en geskep word, getransformeer na iets wat goddelik en in beginsel vreemd is aan die normale gang van sake. Dit wat menslik verklaar kan word, word gemistifiseer. Weliswaar word die bestaan daarvan nie ontken nie, maar deur dit te integreer in wat Berger noem 'n meer omvattende nomos, kry die anomiese ervarings van die mens sin. Dat hierdie transformering van die menslike na die goddelike 'n uitwerking op die mens se lewe en denke sal hê, spreek vanself. In plaas van die realiteite en spanninge van sy daaglikse lewe in die gesig te staar en te hanteer, word hierdie spanninge nou op God se rekening geplaas. Dit word ingevoeg binne God se oorkoepelende plan met die lewe. God stryk dit uit. Hy los dit op. Die gevolg is dat die mens dit kan verdring en nie noodwendig as sy eie verantwoordelikheid hoef te hanteer nie. Die neerslag hiervan in die denke van die mens noem Berger 'n valse bewussyn. In terme van geloof gesien, staan dit bekend as: "bad faith".

"... bad faith is that form of false consciousness in which the dialectic between the socialised self and the self in its totality is lost to the consciousness" (1967:93).

Die laaste gesigspunt wat vir ons in die opsig van belang is, is Berger se gedagte dat religie deur menslike aktiwiteit tot stand kom. Daarmee bedoel hy nie noodwendig dat religie die produk van menslike verbeelding is nie. Wat hy wel bedoel, is dat dit sy unieke funksie in die samelewing nie los van menslike aktiwiteit vervul nie. Nie net vind dit neerslag in die simboliese ervaringswêreld van die individu nie - dit word ten slotte ook in stand gehou en versterk deur die sosiale interaksie tussen mense. In dié verband erken Berger die belang van die kerk om deur sy eredienste en die rol wat hy in die samelewing speel, 'n religieuse sisteem aan die gang te hou. Die kerk as 'n gemeenskap van mense wat dieselfde geloofsraamwerk deel, word deur Berger gesien as 'n belangrike draer van religie. Deur dié gemeenskap word bepaalde religieuse simbole nie net aanvaarbaar gemaak vir 'n bepaalde groep nie, maar ook ingespan om hulle belange en persepsie van sake te legitimeer. Op dié punt blyk die belang van Berger se siening van aanvaarbaarheidstrukture ("plausibility structures").

Wuthnow (1986:129) druk dit soos volg uit:

"Any religious system remains plausible only as people articulate it in their conversation and dramatize it in their social interaction. The conversation and interaction that maintains religion, then, becomes its plausibility structure".

In wat nou volg, wil ek kortliks Berger se analise van die Amerikaanse situasie aan die hand van twee van sy vroeëre boeke nagaan. Hoe religie die algemene kultuurlewe, belange en selfverstaan van groepe en volke kan bepaal en legitimeer, sal hieruit duidelik word. Die perspektiewe is waardevol omdat dit nie net parallelle met Bonhoeffer se eie duiding van religie het nie, maar ons dwing om eerlik te kyk na die rol wat die kerk as draer van die christelike geloof in ons eie land gespeel het en nog speel.

5.3.3 Die sosiale funksie van die kerk en religie

In sy analise van die rol van religie in Amerika, het Berger in 1961 'n belangrike waarneming gemaak. Terwyl religie 'n prominente simbool in die publieke lewe is, bly dit geïsoleer van die groot dinamiese prosesse in die samelewing. Die kerk as draer van religieuse simbole is ondanks sy gewildheid 'n wêreldvreemde ruimte, meer gerat vir die behoeftes van die individue as die probleme van die samelewing. Vir Berger het dit op 'n paradoksale situasie gewys wat aandag verdien. Hy noem dit die paradoks van sosiale funksionaliteit en sosiale irrelevansie (Berger 1961b:38). Volgens Berger hang hierdie eienaardige paradoks nie net saam met die verskynsel van sekularisasie wat, soos hy dit stel, religieuse motiewe gesegregeer het na die eksklusiewe ruimte van die kerk nie (1961b:34). Dit hang ook saam met die spesifieke soort funksie of rol wat religie in die samelewing het of, anders gestel: die rol en plek van die kerk as religieuse instelling in die maatskappy.

"The social irrelevance of the religious establishment is its functionality" (Berger 1961b:102).

Hierdie funksie bestaan basies daarin dat die kerk in plaas van 'n spieëlbeeld te wees van die evangelie, eerder 'n spieëlbeeld is van die samelewing. Trouens vir Berger lê die geloofwaardigheidsprobleem of -krisis van religie en religieuse institute in Amerika presies op hierdie punt. Religie en kerk het so deel geword van die algemene waardesisteem, belange, opvattinge en strukture van die samelewing dat dit nie meer in staat is om die uitdagings van die evangelie eerlik en betekenisvol aan hierdie maatskappy deur te gee nie. Hierdie identifikasie strek trouens so diep, dat selfs waar die kerk ter goeder trou die evangelie probeer uitdra, hy eerder die bevestiging van die status quo as die verandering daarvan dien. Soos hy dit stel:

"In the American religious-secular continuum of values, Christianity appears embedded in taken-for-granted reality. It does not stand out from the rest of culture ... commitment to Christianity thus undergoes a fatal identification with commitment to society, to respectability, to the American way of life" (Berger 1961b:116).

In sy analise erken Berger wel die positiewe betekenis van religie vir baie, asook die vele lofwaardige pogings om die ware betekenis van die evangelie uit te spel en uit te leef. Hy gee ook toe dat baie van die sosiale prosesse vir die oog verborge bly, daar dit te doen het met dieperliggende motiewe en behoeftes in die mens se lewe. Tog mag dit nie ons aandag wegkeer van die ware stand van sake soos dit deur 'n nugtere sosio-analitiese kyk na sake onthul word nie. Want wat regtig gebeur, so voer Berger aan, is dat die kerk op meer as een vlak homself identifiseer met die waardes van die samelewing en dit in die lewens van mense verstewig. Berger onderskei in dié verband vier vlakke: die kulturele, politieke, sosiale en psigologiese vlak.

- (a) Wat betref die **kulturele sfeer** maak Berger (1961b:39-57) die punt dat die kerk as religieuse instituut nie noodwendig altyd die waardes van 'n samelewing genereer nie. Wat hy wel doen is om die heersende waardes te ondersteun en religieus te regverdig. Dit doen hy deur simbole te skep wat ooreenstem met die algemene kulturele waardes van die samelewing. Daarmee help hy om die waardes religieus in die samelewing te integreer en te bewaar. Hierdie funksie van religie is volgens Berger sy belangrikste.

"... religion, especially through its solidarity-generating symbols, functions to integrate and maintain society" (Berger 1961b:51).

Volgens Berger is daar drie sulke waardes: sukses, pragmatisme en sosiale aanpassing of aanvaarbaarheid. Wat lg. betref, word die sosiale aanvaarbaarheid van die kerk o.a. gereflekteer in die wyse waarop sy lidmate en predikante inpas by die geldende konvensies en gebruik van die sosiale omgewing. Op dié punt is die kerk nie net konserwatief nie, maar speel hy ook 'n ideologiese rol. Hiermee bedoel Berger dat hy diensbaar word aan die idees en belange van 'n bepaalde sosiale groep deur religieuse regverdiging daarvoor te bied (Berger 1961b:53).

- (b) T.o.v. die **politieke sfeer** bstry Berger die opvatting dat daar in sy land 'n skeiding tussen staat en kerk, religie en politiek bestaan. Volgens hom is dit 'n mite. Gevolglik is die debat oor of daar so 'n skeiding bestaan, vrugteloos. Ter sake is die vraag na die karakter van die sg. burgerlike godsdienst. Toegepas op die kerk: Wat is die aard van sy politieke

betrokkenheid? In dié verband wys Berger daarop dat, ten spyte daarvan dat die grondwet kerke offisieel verbied om tot voordeel van sekere politieke groepe en sisteme te werk, die hele politieke lewe deursuur is van religieuse simbole, retoriek en funksionariese. Hierdie politieke verworteldheid van kerk en religie blyk op verskeie punte - ekonomiese hulp van staatsweë, religieuse onderrig by publieke skole en die militêre kapelaansdiens. In watter mate die kerk die politieke orde legitimeer en moreel ondersteun, blyk veral in die laaste geval. Soos Berger skryf:

"It goes without saying that patriotism, obedience to military superiors, and zeal in the carrying out of military tasks is part of the morality enjoined. This work of the chaplain is aptly regarded as a 'morale factor' by the military. In other words, the religious functionary here performs the shamanic role par excellence - the religious indoctrination of the tribe's warriors as they go out to face the enemy" (Berger 1961b:67).

- (c) Die derde terrein waar die innige band van religie en kerk met die samelewing blyk, is die **sosiale** (Berger 1961b:90). Hieronder bedoel Berger dat die kerke in Amerika nie net die algemene kulturele waardes van die samelewing afspieël en versterk nie, maar ook die **natuurlike klasseverskille** tussen groepe. Trouens, die neiging van die kerk om die belange, vooroordele en status van net een groep te dien, het gewoonlik 'n bepalende invloed op sy samestelling en karakter. Kerke, plaaslik en in breër verband, staan later bekend as werkersklas- of middel- na hoër klas-kerke. Die religieuse affiliasie van lidmate funksioneer in die geval nie meer as indikasie van hulle toewyding nie. Dit sê iets oor hulle sosiaal-ekonomiese status of stand. Volgens Berger is die kerk se betrokkenheid by een klas dikwels so sterk, dat sy propaganda vir oop of ras-geïntegreerde kerke alleen bedoel is om die bestaande klasse-segregasie te versterk.

"... what goes under the name of racial integration is often nothing but class integration across color lines" (Berger 1961b:74).

- (d) Berger wys ten slotte daarop dat religie in Amerika ook 'n belangrike **psigologiese** funksie vervul. Hiervolgens voorsien dit sin en betekenis aan die mens se lewe. Dit help om spanning en sorg te verlig. Die kerk doen dit deur die mens se lewe in te voeg in 'n groter simboliese raamwerk. Hierdie integrering vind nie los van die sosiale leefwêreld van ander plaas nie; intendeel, dit voltrek hom as 'n proses van sosialisering waardeur die individu deel word van die gemeenskap wat saam hierdie simboliese raamwerk aanvaar het. Die kerk word so 'n agentskap vir sosialisering.

Ondanks die goeie bedoelinge lei die psigologiese funksie van religie egter dikwels tot wat Berger noem: 'n *nie-outentieke* bestaan. Dit voorsien middele aan die individu waarmee hy/sy kan wegkruip vir die ware aard en uitdaginge van die lewe.

In sy boek *The precarious vision* skryf Berger meer breedvoerig oor hierdie omstrede funksie van religie. Hieruit blyk dat die integrerende en legitimerende funksie van religie allermens so onskuldig is as wat dit op die oog af mag lyk. Deur die kulturele, politieke en sosiale waardes van individue en groepe religieus te regverdig, voorsien religie, en dus ook die kerk, aan hulle 'n morele alibi om dit wat in feite sosiaal gekonstrueerd en derhalwe voorlopig, relatief en selfs fiktief is, as absolute basis vir hulle lewe en denke te neem. Behalwe dat dit 'n valse vorm van geloof, 'n burgerlike religie in die hand werk, toon die kerk daarmee dat sy jelaang meer geleë is by die voorkeure van mense as by die koninkryk van God. Gevolglik is hy meer daarop ingestel om die bestaande en dikwels ongelyke magsordeninge te versterk as om dit te bevraagteken. Trouens, sy diepste passie is om self 'n faktor van mag te wees. Maar so gee hy, dikwels sonder dat hy dit agterkom, sy identiteit en geloofwaardigheid prys.

"Religion will tend to legitimate power rather than put it in question. Religion will tend to find rationalizations for social inequalities (both among the beneficiaries and the injured in these arrangements) rather than seek their removal ... the churches play a key role in the elaborate social-psychological process by which unpleasant realities are suppressed" (Berger 1961a:118-119).

Dat die meeste van wat Berger hier skryf, ook van toepassing is op die situasie in Suid-Afrika, is nie moeilik om aan te toon nie. Ek noem dus net 'n paar gedagtes daaroor in terme van sy teorie.

5.4 OP WEG NA 'N GELOOFWAARDIGE KERK

5.4.1 Die Ned Geref Kerk as volkskerk

In sy proefskrif oor die selfverstaan van die Ned Geref Kerk toon Koegelenberg oortuigend aan dat die geloofwaardigheidsprobleem van die Ned Geref Kerk vandag in 'n groot mate saamhang met die wyse waarop die kerk en religie oor jare vereenselwig is met die kulturele en politieke belange en waardes van die Afrikanersgemeenskap (Koegelenberg 1990:1 vv). Hierdie identifikasie van die kerk met 'n bepaalde gemeenskap het in die Ned Geref Kerk se geval daartoe gelei dat die kerk, in die woorde van Smit (1985:60), oor jare heen al meer 'n volkskerk

geword het ...

"... 'n kerk wie se lewens- en wêreldbeskouing al hoe meer onafskeidbaar verbonde graak het met die Afrikaner se lewens- en wêreldbeskouing, 'n kerk wie se droom, wie se taal, wie se terminologie, wie se simbole, wie se hooffigure al meer saamgeval het met die Afrikanervolk s'n; 'n kerk wie se grense - hoe verstommend dit ook mag wees! - saamgeval het, al was dit net in die praktyk, met die kleurgrense van die Afrikanergevoel, 'n kerk wie se strewes feitlik ooreengekom het met die strewes van die Afrikanergemeenskap".

Hoewel daar oor jare enkele stemme was wat gewaarsku het teen die gevolge van hierdie noodlottige band, was die integrering van die Afrikaner se ideale, belange en geskiedenis in 'n bepaalde religieuse raamwerk vroeg reeds so sterk dat hierdie stemme nie werklik gehoor is nie. Binne 'n lewens- en wêreldbeskouing waar die identifikasie van kerk en volk as 'n vanselfsprekendheid gegeld het, kon dit trouens net gehoor word as dislojale protes of 'n opsetlike afwyking. Gevolglik is die Ned Geref Kerk se geskiedenis ook vol van voorbeelde van sosiale kontrole. Waar mense nie oortuig kon word nie, is hulle gestigmatiseer en uitgestoot.

Hoe heg die band tussen kerk en volk oor jare gegroei het, was waarskynlik nêrens duideliker as in die apartheidsera nie. In dié tyd is die boodskap van die Bybel, of dan in Berger se woorde, die religie gebruik om die bestaan van afsonderlike volke en kerke teologies te regverdig. Die oorsake vir die ontstaan en die groei van die apartheids-ideologie is reeds goed gedokumenteer (Kingshorn 1986:45-164). Wat nie altyd duidelik raak gesien is nie, is hoe die wese en veral die eenheid van die hele kerk in Suid-Afrika daarmee in die spel geplaas is. Rasseskeiding en die gedagte van afsonderlikheid onder volke het nie net die grondslag vir die samelewing geword nie - dit het die empiriese gestalte van die kerk self geraak.

Smit (1984:71) wys op hoe die Ned Geref Kerk se voorstelling van die christendom en die kerk as iets wat die volksbelang en -sentiment moes versterk, 'n soort spieëlbeeld-reaksie veroorsaak het. Dit veroorsaak by swartes die ervaring dat die witmense se volksgod onmoontlik vir hulle wat die slagoffers van apartheid is, kan omgee.

"... en daaruit kom dan 'n 'swart kerk' met 'n teologie waarvolgens die kerk eweneens moet kies om van en vir 'n bepaalde sosiologiese groep te wees: nou nie net vir die 'volk' nie, maar die 'klas' - die onderdrukte, verontregte, lydende klas".

Die merkwaardige is dat die eenheid van die kerk so deur albei pole in gedrang gebring is. Vir albei was die kerk nie soseer die nuwe skepping of mensheid, die liggaam van Christus op aarde nie, maar 'n grootheid wat opkom uit die skepping

en dienstig is aan die belange van 'n groep (Smit 1984:72).

In die Ned Geref Kerk self het die beleid van afsonderlikheid, gebore uit 'n onkritiese vereenselwiging met een volk se belange tot vandag toe 'n eie neerslag gekry. Dit het gelei tot die skeiding van die NG kerkfamilie in vier kerke wat elkeen die natuurlike verbande van sy etniese groep of volk weerapieël. Meer as enige iets anders het dit die kerk se geloofwaardigheid in die oë van veral die wêreldkerk aangetas. Ten regte is daar aangevoel dat so 'n geskeide rasgebaseerde gestalte die wese van die kerk as Nuwe Testamentiese ekklesia weerspreek. Trouens reeds die begrip "familie" in die bekende uitdrukking: "Ned Geref familie van kerke" het die vraag na vore geroep of dit inderdaad om 'n kerk gaan.

"Die Trennung der verschiedenen Kirchen innerhalb dieser Familie nach ethnischer oder völkischer Zugehörigkeit und die eng damit verbundene Legitimation eines politischen Systems der Trennung werden von fast alle Kirchen in der Welt verurteilt" (Koegelenberg 1990:1).

Wat uit alles duidelik word, is dat die Ned Geref Kerk vanweë sy noue band met die Afrikanervolk en daarmee saam die politieke maghebbers, tot dusver nog nie werklik in staat was om sy roeping as 'n kerk vir andere uit te leef nie. Weliswaar is daar oor baie jare hulp verleen en barmhartigheid aan andere bewys. Tog het die meeste hiervan aan die Ned Geref Kerk se eie lidmate gegaan. Waar dit op ander gerig was, het dit, ondanks goeie bedoelinge, dikwels in 'n gees van paternalisme en meerderwaardigheid geskied. Hoe kon dit ook anders, waar die kerk vir jare hoofsaaklik die bevoorregte klas van ons samelewing uitgemaak het. Die prys van apartheid, dat christene geskei en onkundig gehou is t.o.v. mekaar se nood en lyding (Jonker 1986:12), eis vandag nog steeds sy tol.

Vandag moet egter wel gevra word of die situasie sedert 1990 nie verander het nie. In dié verband wil ek die stelling waag dat ten spyte van verreikende politieke verandering en die noodwendige en selfs positiewe effek wat dit op die Ned Geref gehad het en steeds het, dié kerk nog altyd te make het met 'n akute geloofwaardigheidsprobleem. Hiardie oortuiging baseer ek op drie argumente:

- (a) Eerstens kan die indruk nie vermy word nie dat die huidige proses van verandering by die Ned Geref Kerk - en daar is heelwat tekens hiervan - eerder deur uiterlike omstandighede as innerlike oortuiging aan die gang gesit is. Weliswaar vind verandering nooit los van die uiterlike omstandighede plaas nie. Berger het reeds gewys op die invloed van ons omgewing by die vorming van identiteit. Ook Bonhoeffer het in sy

kommentaar op dwaasheid (WE:16-18) gewys hoe uiterlike veranderinge dikwels die enigste faktor is wat nuwe insig en wysheid bring. In die geval van die Ned Geref Kerk hang baie van die veranderinge wat ons tans beleef, direk saam met die politieke ontwikkelinge sedert 1990. Dit, meer as enige iets anders, het vandag meegebring dat eertydse "vyande" in die kerk weer kan gesels, dat jongmense wat vroeër op *kaspers* die townships gepatrolleer het, nou in dieselfde gebied wil gaan sendingwerk doen, dat die eenheid van die kerk en daarmee saam ons ekumeniese betrekkinge, skielik weer belangrik geword het.

Ons leer vandag om met hierdie ironieë saam te leef, ons selfs daarin te verbly. Tog werp dit 'n skaduwee oor die kerk se integriteit en geloofwaardigheid. Die ter sake vraag is of dit nie anders kon en moes gewees het nie. Vra die unieke identiteit van die kerk, sy verbondenheid aan Christus, die roeping wat hy van Hom het, nie iets meer nie? Moet die kerk altyd wag tot omstandighede reg en gunstig is, voordat hy sy bydrae kan lewer? Is hy nie geroep om teen omstandighede in sy getuienis te laat hoor nie? Ja, en wie bepaal die moment? Wie motiveer hom om dit aan te gryp? Is dit werklik die Woord van God, Sy Gees wat in ons werk? Of is dit eerder die gees van die tyd, die woorde en verwagtinge van mense? Die antwoord op hierdie vraag is ook die antwoord op die vraag na die verskil tussen gehoorsaamheid en oportunisme, integriteit en valsheid, waarheid en leuen. Hierdie probleem kom egter nog duideliker uit in die tweede punt.

- (b) Alhoewel die Afrikanervolk nie meer in alle opsigte 'n homogene groep is nie, is dit duidelik dat die Ned Geref Kerk hom nog steeds baie sterk met die belange en ideale van die Afrikaner vereenselwig. In die verband wys Koegelenberg daarop dat selfs al het die sinodes reeds die natuurlike verbande waarin die kerk bestaan met betekenisvolle en selfs verreikende uitsprake gerelativeer, dit steeds geld:

"... das Selbstverständnis der N.G.K. ist das einer Volkskirche" (Koegelenberg 1990:9).

Hierdie feit is nie moeilik om aan te toon nie. Ondanks sy uitsprake oor die belang van kerkeenheid en die samehangende beleid oor oop kerke, bly die Ned Geref Kerk steeds 'n kerk wat uitsluitlik die bevoorregte wit Afrikaansprekende christen huisves. Hierdie feit word weerpieël in die taal, teologie, lewenstyl, kulturele en politieke affiliasies van sy lidmate, sowel as die geboue waarin hulle byrekaar kom. Dit is hierdie opvallende

diskrepanse tussen beleid en praktyk, voorneme en lewensvorm wat die erns van die kerk met sy eie beleid en uitsprake bevraagteken. Dit laat ook vrae ontstaan oor die motief vir verandering. Gaan dit werklik daarom dat die kerk een word met ander - en homself ook sterker identifiseer met die armes - om so sy ware identiteit uit te leef, of gaan dit om die behoud van die bestaande? Is dit wat hom motiveer, soos wat dit waar was van die kerk in Bonhoeffer se tyd, sy eie oorlewing?

Berger het tereg aangetoon hoe 'n kerk wat homself oopstel vir alle rasse, op 'n subtile manier daardeur alleen sy eie middelklas-status kan bevestig en selfs versterk. Soortgelyke gevare bestaan vir die Ned Geref Kerk. Per slot van sake leef ons in onseker tye. Vir baie Ned Geref lidmate beteken die huidige veranderinge 'n bestaanskrisis waarin nuwe weë vir selfbehoud en oorlewing gesoek moet word. Daar is trouens min mense in die lewe wat werklik kans sien om ten koste van hom/haarself, ten koste van sy/haar teologiese tradisies en materiële voorregte wat oor jare opgebou is, te verander. Om sover te kom vra nuwe perspektief, nuwe geloof - iets wat dikwels net gebore word in diepe skuldbesef en die vreugde van vergifnis. Myns insiens lê die toets vir die Ned Geref Kerk se geloofwaardigheid presies hier. Maar ook daaroor, en dis die derde punt, bestaan daar vrae.

- (c) Dat skuldbelydenis die enigste weg tot die herstel van die Ned Geref kerk se geloofwaardigheid is, weet baie in die kerk reeds. Die uitsprake wat sinodaal en ook op individuele vlak hieroor gemaak is, bevestig dit. Die groot vraag is egter hoe eg so 'n belydenis werklik is? Verstaan die wat bely en die namens wie bely word werklik die diepte en omvang van hulle ellende? Waet hulle, om maar een voorbeeld te noem, van die ontelbare maniere waarop hulle, bewustelik of onbewustelik, bygedra het en steeds bydra tot die pyn en ellende van miljoene mense in ons land? Verstaan hulle dit wanneer 'n sensitiewe skrywer soos Chris Barnard t.o.v. die Ned Geref Kerk se aandeel in apartheid wonder of die Here ons ooit sal kan vergewe? Verstaan hulle as Christene hoe hierdie ellende saamhang met en inherent deel vorm van hulle eie persoonlike sonde en ellende? En leef hulle daaroor in permanente smart voor God en ander mense, sodat nooit gesê kan word nie: Nou het ons genoeg bely, nou verdien ons vergifnis.

Net so belangrik soos hierdie vrae, is ook die vraag na die praktiese implikasies van so 'n skuldbelydenis vir vandag. Dis duidelik dat 'n skuldbelydenis wat net in woorde bestaan, nie die toets vir egtheid sal

deurstaan nie. Wie gesê het hy is jammer, moet bereid wees om reg te maak. Hy moet die verantwoordelikheid vir restitusie en herstel met blymoedigheid op hom neem. Prakties beteken dit vir die kerk dat hy sy eie sonde en die gevolge daarvan in die gesig moet staar; dat hy dit nie op watter manier ookal, sal probeer ontduik nie, maar dit sal hanteer met die wete dat God die geknakte riet nie sal verbreek nie. Tot hierdie moedige daad is die leiers en lidmate van die Ned Geref Kerk vandag by uitstek geroep. Tog bly dit onduidelik of die kerk al daartoe bereid is. En dit laat vrae oor sy geloofwaardigheid ontstaan.

Noudat ek daarop gewys het dat daar steeds vrae bestaan oor die veranderde rol van die Ned Geref Kerk in 'n nuwe situasie, kan ek meer positief kyk na moontlike uitweë uit hierdie dilemma. Wat beslis duideliker geword het, is dat as die kerk sinvol wil vernuwe en werklik 'n kerk vir andere wil word, dit nie op 'n goedkoop of maklike manier reggekry kan word nie. Oor hoe duur die prys, hoe groot die offer kan wees, het Smit (1984:72) hom in 1984 reeds soos volg uitgelaat:

"Wat beteken dit? Dit beteken dat as die NGK afstand doen van apartheid en teen die volksaard van die kerk kies vir die een sigbare volk van God, waar die spanninge en onderlinge verrykende moontlikhede in een kerkverband opgeneem word, die NGK 'n wesenlike deel van sy kerklike tradisie en praktyke sal verloor. Die NGK sal gekonfronteer word met die 'swart ervaring', sal ondervindinge meemaak wat hom onherroepelik sal verander."

So 'n vernuwing sal dus radikale keuses impliseer, dit sal veranderinge meebring waarvan die kerk nie gedroom het nie, maar wat dit kan bevry om sy ware funksie in die samelewing te vervul.

Om die radikaliteit van so 'n keuse te beklemtoon, praat Berger selfs van 'n nuwe bekering wat moet plaasvind. Daaronder bedoel hy nie 'n goedkoop emosionele ervaring nie, maar 'n radikale keuse - een wat ons met die waarheid van onself en ons eie situasie en affiliasies sal konfronteer en ons kan help om met 'n nuwe egte verantwoordelikheid vir die toekoms te gaan leef. In sy woorde:

"... Christian conversion also has a social dimension ... In a culture where religion is functional both socially and psychologically, Christian preaching itself ought to call men to a confrontation with the God who stands against the needs of society and the aspirations of the human heart ... a prior decision is called for - that is the decision to follow the truth wherever it may lead, to attempt at all times to be an authentic human being, to refuse easy consolations, and to risk the loneliness of saying 'no!' to that which is socially established ... In the end, Christian truth and human integrity cannot be contradictory" (Berger 1961b:123).

Die groot vraag in die verband is hoe die kerk in die wêreld, binne sy natuurlike lewensverbande kan bestaan, sonder om sy identiteit te verloor. Hoe kan hy, om Berger se woorde te gebruik, sosiaal funksioneel bly, sonder om sosiaal irrelevant te word. Ja, hoe kan hy in plaas van sosiale fiksies te versterk, 'n nuwe droom bemiddel waardeur dit duidelik word dat God deur hom aan die werk is en dat hierdie werk inderdaad die heil van die wêreld bedoel? Hierna wil ek graag in die slotafdeling by wyse van 'n kort toekomspektief kyk.

5.4.2 Kontemplasie en verantwoordelikheid

Een van die heel belangrikste perspektiewe wat Bonhoeffer nagelaat het, was dat die kerk nooit onbetrokke kan wees by die samelewing en sy probleme nie. Of hy dit wil weet of nie, sy plek is in die wêreld. Hier het God hom geplaas. Daar het hy sy roeping. Vir Bonhoeffer het dit beteken dat die kerk van huis uit 'n politieke taak en verantwoordelikheid het (Peters 1979:94-113). Daaraan kan hy hom nooit onttrek nie. Vir ons in die Ned Geref Kerk is hierdie waarheid vandag van groot belang. Behalwe dat dit reeds 'n soort slagspreuk geword het dat die kerk nie veel met die politieke werklikhede te make het nie, is daar omstandighede wat hierdie opvatting vandag versterk. Smit (1992:8) wys in die verband tereg daarop dat spesifiek die Ned Geref Kerk uit vrees vir 'n herhaling van sy foute uit die verlede toe hy die sisteem van apartheid teologies regverdig het, die gevaar loop om as 'n soort teenreaksie homself totaal aan die politieke sfeer te onttrek. Myns insiens is so 'n houding oneerlik en onverantwoordelik. Dit ignoreer die basiese insig dat enige religieuse gemeenskap, bloot vanweë sy bestaan in die samelewing bewustelik of onbewustelik polities funksioneer.

Die groot waarde van Bonhoeffer se ekklesiologie is egter ook dat hy ons daaraan herinner dat die kerk nie sommer op enige manier by die sosiale en politieke werklikhede van die dag betrokke moet wees nie. In 'n groot mate het Bonhoeffer se stryd met die kerk in Duitsland juis hierom gedraai: om die kerk vry te maak van 'n verkeerde betrokkenheid by die politieke lewe en dit uit te daag tot 'n beter keuse. Volgens Bonhoeffer was hierdie keuse en die betrokkenheid wat daarin opgesluit is, egter eers moontlik waar die kerk homself is. Die kerk kan eers 'n bydrae lewer waar hy sy eie identiteit as liggaam en boodskapper van Christus op aarde ernstig neem. Vir Bonhoeffer was dit 'n fundamentele insig. Daarmee wou hy verhoed dat die kerk aktivisties leef met die onderliggende pretensie dat hy deur sy optredes en dade die probleme van die wêreld kan oplos. Vir Bonhoeffer moes dit nie die eerste oorweging van die kerk by die uitleef van sy getuigenis wees nie. Wat voorop moet staan, was dat hy sy ware identiteit in Christus moet ontdek en

daaraan getrou bly.

Dis duidelik dat ook hierdie insig van Bonhoeffer vir die Ned Geref Kerk in Suid-Afrika van groot belang is. Soos ek reeds aangetoon het, word die geloofwaardigheidsprobleem van die kerk juis hierin duidelik dat, ondanks nuwe insigte en aanpassinge, die Ned Geref Kerk homself steeds as 'n volkskerk verstaan. Wat in die apartheids-era uitgewys is as misplaaste solidariteit is vandag, hoewel op ander maniere, steeds met ons. Soos destyds verhinder dit die kerk om te kom van homself en werklik vir ander daar te wees. Die belangrike vraag bly dus soos destyds vir Bonhoeffer, hoe die kerk sy ware identiteit kan ontdek. Hoe bly hy getrou aan Christus en daarmee ook aan die wêreld en selfs die gemeenskap waarvan hy deel is? Na my mening is twee dinge nodig vir 'n lewe wat getrou is aan Christus en wat dus geloofwaardig is.

- (a) In die eerste plek vra dit van die kerk 'n nuwe en selfs 'n skerper bewussyn van die geloofswaarheid dat hy waarlik die liggaam van Christus op aarde is, die ruimte waardeur God voortdurend die wêreld aan sy liefde in Christus wil herinner. Dat so 'n bewussyn nie vanselfsprekend bestaan nie, het Bonhoeffer se geskiedenis en Berger se analyses oorduidelik gemaak. Hieruit het geblyk dat die kerk se bewussyn, sy visie van homself dikwels sterker gevorm word deur die belange van 'n kulturele groep of klas, as die wil van God vir sy lewe.

Wat so 'n bewussyn behels, kan op verskillende maniere uitgedruk word. Ons sou kon praat van 'n nuwe visie, of soos Smit van 'n nuwe droom (Smit 1985:51-70). Ander praat van 'n nuwe innerlike konsentrasie op Christus as 'n daad waarin die kerk die verborge geheim van sy lewe oordruk. Bonhoeffer praat in die tronc selfs van 'n illuminasie of verligting. In elk geval dui dit op 'n aktiwiteit waardeur die kerk sy verstaan van homself as dienskneg van Christus verskerp en voed. Inderwaarheid kan dit eers waar die kerk op Christus fokus en Hom volg.

"So gibt es also eine legitime Sorge um und Aufmerksamkeit für die Identität der Kirche. Sie besteht - für diejenigen, die wissen, was sie damit sagen! - in Christus, ihrem Geber und ihrer Gabe: im Akzeptieren Christi durch diese Gruppe von Menschen. Hier gibt es die legitime Einübung in die Identität: Hören, Fragen, Bitten, Schreien, Einander-annehmen, Mahnen, Zusprechen, Loben, Teilen" (Bethge 1969c:104).

Vir Bonhoeffer het dit in die praktyk daarop neergekom dat binne die ruimte van die geloofsgemeenskap daar groter erns met die bestudering van die

Woord en die beoefening van die kerk se kultiese handeling gemaak moes word. Hierdie oefening of praktyk was egter nie alleen bedoel om intellektuele klaarheid te bevorder nie. Dit moes die mens se ganse bestaan, sy begrip van God, homself en die wêreld beïnvloed. Dit is spesifiek in dié verband dat ons die belang en rol van die ouer dissiplines soos gebed, stilte en meditasie in die lewe en werk van Bonhoeffer moet waardeer. Sy latere gedagtes oor die *disciplina arcana* wou dieselfde sê.

Hierdie dissiplines moes volgens Bonhoeffer die kerk help om dieper in te keer na sy wese. Dit moes hom lei na die diepste geheim vir sy bestaan in die wêreld. Dit moes die gelowiges help om beter en helderder die waarheid van die Skrif te verstaan en te internaliseer. Sy meditatiewe omgang met die Bybel moes die oë open vir God se lydensgang in die geskiedenis en die plek wat die kerk daarin het. So belangrik was hierdie meer kontemplatiewe styl van lewe waarin die kerk voeling met die realiteit van God, homself en die wêreld verkry, dat Bonhoeffer by geleentheid in 'n brief aan Barth die onmisbaarheid daarvan vir die teologiese opleiding noem (GS II:285). Later in die tronk keer dié gedagtes terug. Uit alles wat tot sover gesê is, is dit helder dat Bonhoeffer se gedagtes hieroor direk verband het met sy gedagtes oor die belangrikheid daarvan dat die kerk homself moet wees.

Die betekenis wat hierdie klem op inkeer en kontemplasie vir die lewe van die kerk en gelowiges in die breë het, kan nie onderskat word nie. In 'n tyd waarin die menslike lewe gedikteer word deur die spoed, waardes en lewenstyl van 'n moderne samelewing, help dit ons om nader aan die werklike sin en doel van ons lewe te kom. Dat hierin ook gevare vir die kerk skuil, is gewis. Inkeer wanneer dit nie eg is nie, kan soos Bonhoeffer t.o.v sekere piëtistiese kringe ervaar het, tot isolasie en 'n soort seifgenoegsame ghettobestaan los van die probleme van die wêreld lei. Die sorg wat die kerk dan aan mense bied is, in die woorde van Berger: "a counsel of despair" (Berger 1961b:182). In sy geheel bly die kerk dan nog selfgerig.

"... eine Identität der Kirche, die sich auf sich selber fixiert, wird zum klerikalen Narzissmus" (Bethge 1969:98).

Hierteen moet ook vandag gewaak word. Veral in onsekere tye, en dit het sowel Bonhoeffer as Berger herhaaldelik beklemtoon, word godsdiens of religie maklik 'n middel om van die probleme van die alledaagse lewe weg te vlug.

'n Kontemplatiewe lewe wat nie uitloop op nuwe betrokkenheid in die wêreld nie, is vals en vervreem die kerk en die gelowige op die lang duur van homself en ander. Deur die kerk te herinner aan die noodsaaklikheid van die inkeer, wou Bonhoeffer hom juis inspireer en weerbaar maak vir sy taak in die wêreld. In dié opsig was daar vir hom geen spanning tussen die kerk as "nova societas" en die mandaat van sy verkondiging in die wêreld nie.

"Bonhoeffer versucht ... zwischen 'Sein' und 'Funktion' sowohl zu unterscheiden als auch sie zusammenzusehen: nova societas und Mandat der Verkündigung unvermischt und ungetrennt zu erfassen, Selbstzwecklichkeit und Mittel zum Zweck für sich stehen zu lassen und doch miteinander zu verbinden" (Bethge 1969:99).

Met dié opmerking van Bethge staan ons by die tweede kenmerk van 'n kerk wat sy identiteit in Christus ernstig neem. Dit is dat die kerk ook 'n duidelike sosiale en politieke verantwoordelikheid het.

- (b) Eintlik spreek d't vanself dat 'n kerk wat sy wese in Christus vind, ook blywend gerig sal wees op die wêreld. Die Christus aan wie hy glo en diensbaar is, is trouens nie 'n Christus wat opgesluit kan word in die innerlike lewe van die mens nie. So 'n geloof in Hom sou religie wees. Hy is 'n Christus wat, soos Bonhoeffer self sê, "die Mitte des Lebens" (WE:341) is, en daarom sy kerk ook meeneem op sy weg in die wêreld. Sonder hierdie betrokkenheid by die wêreld sou die kerk nie waarlik kerk wees nie. Oor wat dit presies vandag vir ons as Ned Geref kerk in Suid-Afrika beteken, word daar tans heelwat debat gevoer en geskryf.

Myns insiens sal dit allereers beteken dat die kerk sy profetiese taak teenoor die staat, ook wanneer ons 'n nuwe bedeling binnegaan, nie mag verwaarloos nie. Soos vroër sal die versoeking sterk wees om naby die sentrum van mag en aansien te leef. Dit is altyd gerieflik en hou voordele in om in guns te wees by die politieke maghebbers. Maar die gevaar daarvan, soos ons plaaslik en in Duitsland gesien het, is dat die kerk mag en onreg kan regverdig en self misbruik word. Bonhoeffer se aandrang daarop dat die kerk krities-solidêr moet wees en nie moet huiwer om die grense van die staat gedurig aan te wys nie, is baie belangrik. Wat dit betref, moet die kerk 'n onversteurbare getuie vir die waarheid wees. Dit is sy mandaat.

In sy nadenke oor die betekenis van Bonhoeffer se politieke teologie van verantwoordelikheid wys Lovin (1981:125) baie interessant daarop dat Bonhoeffer geleidelik moes leer dat teenoor 'n staat wat lojaliteit en sanksie vir sy eie projekte

soek, die opdrag van Romeine 13:1 vir gehoorsaamheid nie meer van toepassing is nie. Wat toe nodig geword het, was die praktiese toepassing van Joh.4:1: "...moenie enigeen glo wat sê dat hy die Gees van God het nie..., maar ondersoek elkeen, ondersoek of sy gees van God afkomstig is".

Die kerk se politieke taak is om aan te toon dat die staat se aansprake in meer fundamentele opdragte rus. Selfs al onderdruk of ignoreer hy dit, kan dit nie geëlimineer word nie. Hierdie gedagtes is uiteraard baie aktueel vir ons samelewing. Dit sluit verder aan by die breë gedagtegang van Berger wat hierin een van die heel belangrikste funksies van die christelike geloof sien. Die evangelie herinner nie net aan die ware betekenis van ons lewe nie; dit ontmasker alles as vals wat in die pad staan van 'n outentieke menslike lewe. In dié opsig kan die evangelie en ook die kerk nóg konserwatief, nóg rewolusionêr wees. Dit is in Bonhoeffer se woorde "jenseits von Radikalismus und Kompromiss" (Peters 1979:94-115;E:115-135).

Ook Berger beklemtoon dieselfde gedagte:

"Christian faith ... can never exercise the conservative function normally assigned to religion...Christian faith takes a far too realistic view of man to be revolutionary in too many situations. Christian faith rejects the ideology of the conservative, because it sees through the fictitiousness by which the status quo rationalizes and maintains itself. Christian faith rejects the utopianism of the revolutionary, because it will not accept the fantastic hopes for the future with which revolutionary activity justifies its own existence. It is bad faith to oppress men in the name of conservative principles. It is also bad faith to engage in the atrocities of the promise of a future justice" (Berger 1961a:203).

Die taak om die fiktiewe en dikwels vals karakter van sosiale en politieke konvensies te ontmasker, is egter nie net iets wat die kerk as 'n profetiese taak teenoor die staat moet onderneem nie. Dit is ook 'n taak wat hy aan die breë bevolking as pastorale diens verskuldig is. As daar een ding is waarvan mense in Suid-Afrika moeg geword het, dan is dit die leuens en valshede, ook die politieke indoktrinasie waaraan hulle die afgelope jare blootgestel is. Trouens, oor die wyse waarop hy die leuen gedien en versterk het, sy naïewe geloof in die onaantasbare gesag en goedheid van die leiers - hieroor sal die kerk hom voor God moet veroortmoedig. Deur gods genade sal die kerk in dié tyd moet teruggaan na sy lidmate, sy skuld hieraan moet bely en die diepe verskeurdheid, misleiding, pyn, onreg en wantroue wat dit veroorsaak het, in die naam van die waarheid moet help besweer.

"The church is called to proclaim the word of God which frees us from bondage" (Tödt :35).

Die sosiale en politieke opdrag van die kerk vra egter nie net die lig van die Woord op sake nie. Dit behels ook sekere take en verantwoordelikhede. In 'n artikel wat onlangs verskyn het, noem Smit (1992:9-20) vyf opdragte wat nou dringend is. Hulle is 1) die diens van versoening, 2) die bring van vrede, 3) die soeke na geregtigheid (dit sluit in: politieke, juridiese, ekonomiese en sosiale geregtigheid), 4) die omsien na die armes en 5) die opdrag om in alles geloofwaardig te wees.

Myns insiens is die laaste opdrag wat Smit as deel van die kerk se politieke taak identifiseer, van kardinale belang. Dit geld spesifiek van die Ned Geref Kerk. Die meeste lidmate van die Ned Geref Kerk beseft waarskynlik vandag hoe belangrik en noodsaaklik die bogenoemde opdragte geword het. Trouens, die aanduidings van 'n nuwe gewilligheid om betrokke te raak, vrede en geregtigheid te soek, selfs vir die armes te sorg, is oral te sien. Die groot vraag is of en hoe Christene dit gaan doen? Miskien belangriker nog is die vraag: Saam met wie word dit aangepak?

Na my mening sal die Ned Geref Kerk sy sosiale verantwoordelikheid vandag alleen sinvol en geloofwaardig kan uitvoer, wanneer hy dit in groot nederigheid aanpak; ook in die wete dat hy van ander, veral dié wat arm en hulpeloos is, moet leer. Die woord van Bonhoeffer dat die kerk hom met die oog op 'n nuwe toekoms alleen met twee basiese dinge moet besig hou, te wete gebed en die doen van geregtigheid, is hier van groot belang.

Dit lê klem daarop dat die kerk by die uitleef van sy sosiale verantwoordelikheid hom moet toespits op die herstel van geregtigheid. Hierdie arbeid moet egter geskied in die gees van verootmoediging en gebed, in die beseft dat die kerk hierin versuim en God gefaal het. Wat dit inhoud en die probleme wat daaraan vir ons as kerk verbonde is, moet kortliks nagegaan word.

5.4.3 Die onmisbaarheid en grense van eenheid

Die agtergrond waarteen Bonhoeffer sy woorde oor gebed en die soeke na geregtigheid uitgespreek het, hang deels saam met die onhoudbare situasie van die Duitse kerk in dié tyd. Dit was dat die kerk kon dink dat hy in 'n situasie waarvoor hy deels verantwoordelik was, kon leef en preek asof niks gebeur het nie. Om dit reg te stel, so voer Bonhoeffer aan, moes die kerk terugkeer na die basiese dinge van die geloofslêwe. Wat hy nou moes aanpak, was nie langer groot en indrukwekkende dinge nie. Selfs sy prediking moes veel meer besadig wees. Vir 'n kerk wie se lêwe sy woorde weerspreek het, was dit beter om eerder in stilte op

God te wag en net te doen wat die situasie gevra het.

Hoe belangrik dit vir die Ned Geref Kerk is om hierdie woorde van Bonhoeffer goed te hoor, kan byna nie sterk genoeg beklemtoon word nie. Die versoeking is immers groot dat die Ned Geref kerk oornag kan klaarspeel met sy verlede en wil aangaan asof niks gebeur het nie - so asof mense nie weet van sy skuld aan die onreg van apartheid nie.

Die toets vir die diepte van die Ned Geref Kerk se smart oor apartheid is myns insiens vandag geleë in sy bereidheid om, al bring dit pyn en frustrasie mee, daadwerklik die skade van apartheid te help opruim. Wat dit betref, moet hy waaksaam wees teen goedkoop uitweë. Hy kan bv. ander projekte aanpak wat meer gerieflik is en wat sy aansien verhoog. Hy kan groot aksies na die buiteland onderneem en so bewys dat hy steeds gewillig is om die werk van God te doen. Hy kan selfs met belangrike evangelisasie-aksies in die swart woongebiede begin sonder om die ware nood van mense te hanteer. Dit alles sou op 'n vlak lofwaardig kon wees, self na buite indrukwekkend. Die groot vraag is egter of dit beantwoord aan die gebod van God vir hierdie uur. Bonhoeffer self het nie om dowe neute die belang van wegbereiding beklemtoon nie.

Wegbereiding is om, voordat jy die evangelie verkondig, eers die omstandighede wat die hoor en aanname daarvan kan verhinder, uit die weg te ruim. Dis om die nood te leer ken voordat jy preek. Meer as baie ander dinge word dit vandag gevra. Die kerk moet geduldig en nederig soos Christus allereers teenwoordig wees by hulle wat gely het en arm is. Hy moet vanweë sy aandeel in die onreg, eers die reg verdien om weer te preek. Hy moet God meer leer vertrou. God kan hierdie weg van beskeidenheid gebruik om self aan die woord te kom. Enige iets anders wat die kerk doen, staan in die teken van selfsoeke en is ongeloofwaardig.

Op hierdie weg van nederige diens sal die Ned Geref Kerk egter ook bereid moet wees om van ander te gaan leer; selfs van die wat onderontwikkel en arm is. Trouens, die situasie in ons land maak dit onmoontlik vir die Ned Geref kerk om self die soeke na geregtigheid en vrede aan te pak. Daarvoor het hy ander gelowiges en mense nodig. Hy het hulle hulp, maar veral ook hulle vergifnis nodig. Wat dit betref, kan die Ned Geref kerk nie langer die bystand en verryking van die breër ekumene ontbeer nie. Sonder gesprek en gemeenskap met kerke wie se lidmate gely het onder apartheid, sal die Ned Geref Kerk die omvattende skade van apartheid nooit verstaan nie. Sonder hulle verhare sal hy sy misbruik van die evangelie, sy eie skuld, nooit raaksien of besef nie. Sonder hulle sal hy oorweldig word deur die nood van die uur. Met hulle sal hy egter weet wat om te doen; sal

hy by die hand geneem, gelei en weer diensbaar gemaak kan word. Wát meer is: in hierdie gemeenskap met ander gelowiges sal hy die wonder van God se vergifnis, aanvaarding en liefde kan ervaar wat aanbreek wanneer mense bereid is om van aangesig tot aangesig skuld te bely; wanneer hulle gewillig is om in ootmoed mee te doen aan die herstel van ons bloeiende samelewing. Alleen so, langs die weg van ware gemeenskap, kan die kerk bevry word om te doen wat hy moet doen en te wees wat hy moet wees: 'n kerk vir andere!

Hieruit word 'n baie belangrike perspektief duidelik. Dit is dat die kerk sy sosiale en politieke verantwoordelikheid alleen kan nakom wanneer hy dit vanuit die gemeenskap met ander gelowiges aanpak. Om 'n kerk vir ander te wees beteken dat jy eers 'n kerk saam met ander is. Vir die praktyk het dit geweldige implikasies. Dit beteken o.a. dat die Ned Geref Kerk sy sosiale verantwoordelikheid nie werklik sinvol en geloofwaardig sal kan uitleef as hy die eenheid van die kerk, sy gemeenskap met ander gelowiges, nie ernstig opneem nie. Los van ander val daar gewoon 'n skaduwee oor al sy goeie werke. Dit word ontbloot as selfsug, die soeke na selfbehoud.

Vir Bonhoeffer self was hierdie perspektief so belangrik dat dit hom geïnspireer het om tydens Duitsland se krisisuur die gemeenskap in Finkenwalde te stig. Die bedoeling hiermee was allermens om die spanning en probleme van die oomblik te ontvlug. Hiermee wou hy die kerk toerus om sy verantwoordelikhede vir die oomblik na te korn. Dis dan ook in ooreenstemming hiermee dat Day oor Bonhoeffer se Etiek kan skryf:

"Thus for him, Christian ethics was 'learning to live together' and the most pressing theological question was: 'How are we able to find a basis for people's living together?' or (in terms of the biblical revelation) 'Who is Jesus Christ for us today?' " (Day 1975:465).

Wat Day hier by wyse van 'n vraag stel, wys nie net heen na die belangrikste uitdaging wat vandag vir die Ned Geref Kerk voorhande is nie, dit bring ook die belangrikste probleem vir die realisering daarvan na vore. Die vraag is inderdaad of daar 'n basis vir gemeenskap met ander christene bestaan? Na my mening het dié vraag nie soseer betrekking op die gesindheid van Christene onderling, of dan hulle gewilligheid om met mekaar te praat en saam te werk nie. Dis duidelik dat die klimaat vandag so verander het dat die meeste kerke en christene die noodsaak hiervan besef. Die groot vraag is of daar strukture bestaan waarbinne hierdie ontmoeting sinvol kan plaasvind. Is daar 'n basis, nie alleen vir sporadiese gesprekke nie, maar vir 'n lewe saam - 'n lewe waaruit duidelik word dat ons een in Christus is, dat Christus inderdaad in en deur ons betrokke is by die nood van die ander?

Dis my mening dat, hoe lofwaardig ons gesindhede en die inisiatiewe om by mekaar uit te kom vandag ookal is - en laat ons dit toegee: daar vind inderdaad elke dag nuwe ontmoetings en nuwe ervarings plaas waarvan ons die betekenis op mense se lewens nie weet of mag onderskat nie - daar nogtans besliste beperkinge, selfs struikelblokke is. Dit verhinder egte gemeenskap en maak die kerk se getuie in ons samelewing swak.

Hierdie beperkinge hang direk saam met wat vandag bestempel word as die ironiese "sukses" van apartheid. Hierdie "sukses" was dat mense nie net van mekaar vervreem, maar ook struktureel geskei is. Die gevolge hiervan vir ons kerklike verhoudings moet nie onderskat word nie. Alhoewel die apartheidswette opgehef is en daar groter beweging tussen die onderskeie gemeenskappe is, woon ons basies nog apart. Elkeen het steeds sy eie kerk. Die kerk is steeds basies verwortel in die kultuur en belange, dikwels ook die probleme van sy gemeenskap. Dit verg steeds 'n spesiale poging om by mekaar uit te kom. Dikwels is dit moeite. En as dit verby is, keer elkeen terug na sy eie woongebied, sy eie wêreld - meesal verlig, of wrewelrig dat jy dit nie beter het nie.

T.o.v. ons ekumeniese verhoudings, wat tot dusver beperk was tot sporadiese besoeke of gesprekke, wedersydse uitnodigings, individuele vriendskappe en selfs gesamentlike projekte, roep hierdie stand van sake inderdaad die vraag op of dit genoeg is. Bied dit 'n basis vir egte gemeenskap? Sal dit op die lang duur die kerk, en hier verwys ek spesifiek na die Ned Geref Kerk, so kan verander dat hy inderdaad 'n kerk vir die ander, 'n kerk sonder voorregte, 'n kerk vir armes sal word? Daarmee bedoel ek dan nie net dat hy 'n kerk sal wees wat armes en verontregtes help en bystaan nie, maar 'n kerk waar armes ook tuisvoel; 'n gemeenskap waarin hulle as 'n wesenlike deel van die liggaam onmisbaar geword het vir die opbou daarvan.

Myns insiens bestaan die basis vir so 'n verandering nog nie werklik nie. Selfs waar die eenheidproses tussen die Ned Geref kerk en die Ned Geref Sendingkerk struktureel reeds aan die gang is, bly die waarde en invloed daarvan beperk. Gewone lidmate van die onderskeie kerke bly steeds vreemdelinge vir mekaar. As gelowiges is hulle steeds vas aan die waardes en vooroordele van hulle eie groep, kultuur en sosiale klas. Dit stempel hulle lewe, bepaal hulle byeenkomste saam, vorm hulle opvatting van God. Wat meer is: dit maak hulle traag, onwillig om te verander. En so bly die lewensgemeenskap van die eerste gemeente - 'n gemeente waar gelowiges alles met mekaar gedeel het, in eenvoud en blydskap saam geëet het, God elke dag saam aanbid en geprys het, en in guns was by die hele volk!

(Hand.2:44-47) - vir die meerderheid van lidmate 'n onwerklike droom. Hulle glo dit nie meer nie.

Intussen is daar wel diegene wat reeds 'n voorsmaak gekry het van hoe dit is om werklik een in Christus te wees: lidmate wat die bevryding daarvan ken om onvoorwaardelik aanvaar, of deur andere, ook die armes, gedien te word. Diesulkes versmoor binne die ruimte van 'n volkskerk. Hulle soek God en kry Hom nie. Hulle vind die kerk kunsmatig, ongeloofwaardig. Hulle sien die diskrepansie tussen woord en lewensvorm, wese en gestalte, belydenis en lewe skerp raak. Vir hulle skrei dit ten hemele. En hulle wonder of die kerk ernstig is oor homself, oor Christus en oor die wêreld waarvoor Hy met sy lewe betaal het.

Dat die geloofwaardigheidprobleem van die kerk in Suid-Afrika en met name die Ned Geref Kerk inderdaad op dié punt sit, het Jonker reeds in 1986 in 'n artikel oor afsonderlike kerke vir afsonderlike groepe treffend aangetoon. Daarin skryf hy soos volg oor die invloed wat so 'n kerk op sy lidmate het:

"Die afsonderlike kerke bring mee dat wit Christene min weet van die lewe en probleme van die Christene uit die ander bevolkingsgroepe. Hulle word nooit gekonfronteer met die werklike wêreld van hulle medebroeders en -susters aan die ander kant van die kleurskeidslyn nie, wat dikwels ook die welvaartslyn is. Die gemeenskap van die heiliges word wel elke Sondag bely, maar eintlik baie min belewe, omdat die strukture van kerklike geskeidenheid dit prakties onmoontlik maak om die medebroeder en -suster teen te kom in 'n kerklike atmosfeer. Die kontak met ander christene is eintlik net 'n kontak binne die strukture van arbeid en ekonomie, nooit binne die konteks van die gemeente van Christus nie. Geen wonder dat sporadiese kontakte wat kerklik gereël of toegelaat word, as kunsmatig en betekenisloos ervaar word nie. Die gebrek aan egte Christelike gemeenskap binne die gemeentes van die NGK is nie sonder verband met die onwil tot Christelike en kerklike gemeenskap oor die grense van volk en ras heen nie" (Jonker 1986:12).

Die vraag wat na aanleiding hiervan beantwoord moet word, is myns insiens die volgende: Hoe kan jy 'n ware christelike gemeenskap, 'n kerk met andere, institusionaliseer sodat dit as basis vir 'n egte betrokkenheid by die probleme van ons samelewing kan dien? Hoe kan 'n kerk vir andere empiries vandag in Suid-Afrika bestaan?

In my beantwoording van die vraag wil ek aansluit by Bonhoeffer se begrip van die kerk as 'n eiesoortige gemeenskap. Uit die aard van die saak is daar geen maklike antwoord nie. Die weg na eenheid, die weg om 'n ware christelike gemeenskap te realiseer en te institusionaliseer, is altyd swaar en moeisaam. Daarom is dit wat ek suggereer bloot 'n rigtingwyser, 'n wenk.

5.4.4 Die waarde van basisgroepe

Wie Bonhoeffer lees, sal baie maklik die indruk kan kry dat hy die kerk in die eerste plek wou opjaag om betrokke te raak by die nood van die samelewing. Die kerk moes by uitstek 'n na buite gerigte kerk vir ander wees. Bonhoeffer se finale en gedronge definisie van die kerk asook die konteks waarin dit ontstaan het, versterk dié gevoel. Hierdie indruk is egter alleen gedeeltelik waar. Ofskoon die sg. wêreldlike roeping van die kerk, sy roeping om 'n getuigenis van God se sorg en liefde vir alle mense te wees, vir Bonhoeffer van groot belang was, kon dit volgens hom alleen gerealiseer word op die basis van 'n hegte gemeenskapslewe. As middel tot 'n doel, moes die kerk ook doel in homself wees. Voor hy kon identifiseer, moes hy eers sy eie identiteit ernstig neem en daaraan sigbaar gestalte gee. Trouens, uit die feit dat hy 'n doel in homself is, moes en sou reeds blyk hoe nou die kerk by die wêreld en sy nood betrokke is. Hieruit moes blyk dat hy inderdaad die nuwe mensheid is wat God in Christus op aarde gerealiseer het. Vir Bonhoeffer was hierdie perspektief van fundamentele belang. Reeds in *Sanctorum Communio* kom dit voor.

"Die Gemeinde ist damit aber offenbar auf einen Zweck hin organisiert, nämlich auf die Erreichung des Willens Gottes. Dieser Wille Gottes aber ist auf sich selbst als Geistgemeinschaft gerichtet, so dass sie als Zweckgesellschaft zugleich Selbstzweck ist" (SC:181).

In die praktyk het dit vir hom beteken dat die kerk sy struktuur as gemeenskap so moes inrig dat sy besorgdheid oor en solidariteit met die wêreld, veral die wêreld van die arme en die verontregte, glashelder is. Met name in die tyd van verval toe die kerk se lewe en werk al meer bepaal en gestempel is deur Hitler se rasse- en magsideologie, was dit vir Bonhoeffer 'n prioriteit. Sy ervarings in die weerstand en die tronk het hom oortuig dat hierdie sorgende gemeenskap ook die gestalte van die kerk vir die toekoms moet wees. Day druk hierdie baie belangrike visie van Bonhoeffer treffend uit wanneer hy skryf:

"Bonhoeffer's writings are there to remind us that Christ is not about building successful religious organizations, but informing human community among the poor and the suffering of the world; and that faith in Jesus' God means full, active commitment in human solidarity" (Day 1975:461).

Soos Bethge aantoon, het Bonhoeffer in gebreke gebly om duidelik uit te spel wat so 'n gemeenskap prakties beteken. Hierdie gebrek aan konkreetheid is, soos ons gesien het, die groot swakheid van sy ekklesiologie. Vir hom staan die *theologia crucis* sentraal. Op basis hiervan spoor hy ons aan tot konkrete gemeenskap met hulle wat Christus se lyding in die wêreld deel. Dit is die enigste vorm wat hy ken

en suggereer. Maar dit, soos Bethge aantoon, hou sy ekklesiologie oop (Bethge 1985:790-791).

Vanuit 'n bepaalde gesigshoek is dit natuurlik 'n nadeel. Tog open dit na 'n ander kant die moontlikheid om selfstandig binne 'n eie konteks die praktiese implikasies van Bonhoeffer se gedagtes self te beproef. Soos Day dit stel: "We have not to preserve them, but to try them" (Day 1975:464). Wat dit betref, is daar reeds heelwat mense en Christelike groepe wat direk of minder direk deur Bonhoeffer tot so 'n vorm van Christendom geïnspireer is.

In hulle bespreking van Bonhoeffer se "Gemeinsames Leben" wat sy eie eksperiment hierin was - dis trouens vandag nog een van die beste voorbeelde van 'n gemeenskapsmodel in die Gereformeerde wêreld - meld Müller en Schönherr (GL:143) dat die uitwerking hiervan op die spiritualiteit van ontelbare vriendskapskringe, familie-groepe en die stiltetyd van individue, wyd en onoor sienbaar is. Selfs die invloed wat dit op Katolieke priesterseminare en die vernuwing van hulle ordes het, kan aangetoon word.

Hieruit blyk dat Bonhoeffer se ekklesiologie spesifiek as wegwyser gebruik word deur baie wat na 'n egte vorm van die christelike lewe verlang. Dit bevestig ook dat die opdrag om 'n christen vir andere te wees, alleen gerealiseer word waar die kerk as gemeenskap van broers en susters nuut vanuit die Woord van Christus gebore en daardeur gedra word.

Een van die belangrikste verskynsels in dié verband is ongetwyfeld die opkoms van die Rooms-Katolieke basisgemeenskappe in Suid-Amerika. Hierdie gemeenskappe is gebore uit konfrontasie met die probleme van die Derde Wêreld.⁵ Dit is 'n reaksie teen die burgerlike waardes van ons samelewing en die wyse waarop dit die ware karakter van die kerk aantast. Dit probeer om in ooreenstemming met die evangelie 'n nuwe lewende kerk te wees - een wat die essensie van die evangelie probeer ervaar. Hierdie essensie, so skryf Boff (1986:4) bestaan in die universele Vaderskap van God, die gemeenskap met alle mense, die navolging van die gekruisigde en opgestane Here, die viering van sy opstanding en eucharistie, en die opbou van God se koninkryk as bevryding vir die hele mens.

5 Die vrae en probleme van die Derde Wêreld het die kerk gedwing tot selfondersoek. Die vraag wat sy ware identiteit is en hoe hy daaraan vorm moet gee, moes nuut oorweeg word. "Precisely through this entry of the third world into our own horizon of consciousness, we are experiencing with even greater clarity that these so-called underdeveloped peoples are very often the victims of our European expansion. With increasing urgency, their misery is becoming a practical question interrogating our own bourgeois and Christian identity. It is becoming a challenge to judge ourselves - politically and as a church through the eyes of these victims of

Ons kry egter ook in Europa vandag die groei van soortgelyke gemeenskappe. Alhoewel dit nie sy ontstaan onder die armes het nie, openbaar dit dieselfde erns om eg kerk te wees. Hierdie egtheid openbaar hom in 'n nuwe en verbeeldingryke betrokkenheid by die probleme van onreg, armoede, geweld en selfs omgewingsvraagstukke. Van die belangrikste netwerke in dié verband is *Church and Peace*. Die netwerk wat in 1986 amptelik gestig is, sluit vandag gemeentes, gemeenskappe, kerke en groepe oor die hele Europa in. Hulle sien die getuigenis vir vrede en versoening as essensiële kenmerke van die kerk van Jesus Christus. In die uitleef daarvan probeer hulle doelbewus alle nasionale en internasionale grense oorskry (Warneck 1986:85).

Die aktuele vraag is nou natuurlik hoe belangrik hierdie vorm van kerkwees vir ons in Suid-Afrika vandag is. Is dit die moeite werd en realisties om met die oog op kerkvernuwing in dié rigting te soek? Is dit uitvoerbaar?

In 'n boeiende artikel oor die christelike gemeenskap in 'n moderne samelewing (1960a:19-29) gaan Berger op die vraag in tot watter mate die *agape*, die liefde van God wel as beginsel vir die inrig van empiriese gemeenskappe geld. Anders gestel: Kan iets wat ten diepste God se werk is, werklik geïnstitusioneel word? Berger wys in dié verband op pogings in die verlede en kom, bloot empiries beoordeel, tot die slotsom:

"Die Agape kann nicht zum Grundsatz sozialer Struktur oder zum Massstab für soziale Gestaltung werden. Die Agape ist das Wunder des Handelns Gottes, das in die Welt der Menschen einbricht" (Berger 1960a:27).

Dit alles beteken vir Berger egter nie dat ons moet afsien van die poging om God se liefde in die wêreld aan te wys en selfs na te leef nie. Trouens, God se liefde, so sê hy, is deur Christus in, met en onder die strukture van die wêreld aanwesig. As God ons eenmaal bevry het van die ideaal om, soos hy dit stel, perfeksionistiese huise op die dryfsand van die geskiedenis te bou, kan ons ook begin om die liefde van God in die strukture van ons lewe te soek. Ons kan selfs inisiatiewe neem om daaraan gestalte te gee. Dit moet egter beskeie en met klein treetjies geskied. Die pretensie dat ons daarmee self 'n outentieke christelike gemeenskap kan opbou, moet laat vaar word. Soos Bonhoeffer moet ons weet: ons leef nog in die voorlaaste. In so 'n tyd word die kerk van Jesus Christus deur sondaars én heiliges saam opgebou. Trouens, hierdie twee groepe leef nie net fisiek naas mekaar in die kerk nie. As twee kragte van ons natuur leef die

regverdige en die sondaar tegelyk in elkeen van ons - *simul iustus et peccator*.

"Wir können jetzt auf diesen 'niedrigen' Niveau fragen, welche vernünftigen Schritte zu tun sind, damit die Kirche ihre Mission in der modernen Gesellschaft durchführt" (Berger 1960a:28).

Hierdie vermaning om beskeie te wees in die aanpak van sodanige inisiatiewe word vandag ook in die geledere van die basisgemeenskappe gehoor. Daar word veral gewaarsku dat sulke gemeenskappe nie geïdealiseer moet word nie. In die praktyk is die avontuur om saam met ander christene te leef, dikwels swaar en veeleisend. Hieroor skryf Boff (1982:5) treffend:

"Realistically, one can only struggle for a type of sociability in which love will be less difficult, and where power and participation will have better distribution. Community must be understood as a spirit to be created, as an inspiration to bend one's constant efforts to overcome barriers between persons and to generate a relationship of solidarity and reciprocity".

Ten spyte van al hierdie waarskuwings moet ons myns insiens die belang en noodsaaklikheid van al hierdie inisiatiewe om meer konkrete beslag aan Bonhoeffer se ideaal van kerkwees te gee, nie onderskat nie. Daar is trouens goeie redes waarom ons vandag deegliker daarna moet kyk. Dis allereers duidelik dat ons nie langer hier met 'n geïsoleerde en verbygaande verskynsel te make het nie. Vir iemand soos Boff (1986:37) is dit bv. die kerk self, die kerk onder die mense, die kerk soos hy basies behoort te lyk. Die gemeenskappe, so sê hy, is die antwoord op die vraag hoe die gemeenskapservaring van die apostoliese geloof beliggaam en gestruktureer kan word in omstandighede waar mense onderdruk word, maar steeds godsdienstig is. Vir ons wat in Suid-Afrika met soortgelyke omstandighede sit, is die belang hiervan voor die hand liggend.

Belangriker egter is die feit dat ons in hierdie inisiatiewe nie net 'n strewe na groter egtheid kry nie. Die erns waarmee, asook die wyse waarop baie van hierdie gemeenskappe leef en in die verlede geleef het, oortuig mense dat hulle in hulle doel geslaag het. Baie ervaar dit as 'n egte en geloofwaardige vorm van Christendom. So maak biskop Scharf in die tagtigerjare in 'n toespraak oor die aktualiteit van Luther se siening van die bergpredikasie 'n terloopse opmerking wat hierdie aanname staaf. Hy sê:

"Martin Luthers Verständnis der Bergpredigt darzulegen scheint mir wichtig für die gegenwärtige öffentliche Diskussion, obwohl ich der Meinung bin - um dies sogleich zu Beginn deutlich zu sagen -, dass die kleinen Freikirchen, die sogenannten klassischen Friedenskirchen, die Mennoniten, die Quäker, die Bogomilen, Waldenser, im übrigen auch die Brüderunität gegenüber dem späten Luther und Zwingli und gegenüber den Grosskirchen, der römisch-katholischen und der reformatorischen, das Recht und das Evangelium auf ihrer Seite haben" (Brinkel 1990:51).

Dit is egter nie net Scharf wat die belang van die vrye en informele groepe en kerke insien nie. Ander kerkleiers en lidmate weet dit ook. Berger self stel bv. voor dat ons, terwyl ons moet aanneem dat die kerk altyd 'n burokratiese struktuur sal hê, nie mag toelaat dat dit daarmee geïdentifiseer word nie. In dié opsig speel kleiner groepe, of dan basis-inisiatiewe 'n onmisbare rol (Berger 1960a:29). Hierdie waarheid word vandag bevestig deur Konrad Raiser, die huidige Sekretaris-Generaal van die Wêreldraad van Kerke (Raiser 1989:150-170).

In antwoord op die vraag hoe die volkskerk in Duitsland 'n Belydende Kerk kan word, hoe die kerk die verstikkende greep en invloed van die groot ekonomiese en politiese magte op sy lewe kan afskud en kerk van Christus kan wees, gee Duchrow antwoorde wat ook in dié rigting wys. Volgens hom is dit nie genoeg nie, en werk dit selfs kontraproduktief om net die situasie te ontleed en die gevangenskap van die kerk aan die kaak te stel. Die kerk moet dit waag met nuwe konkrete vorme van gemeenskap. En hiervan bestaan daar reeds voorbeelde.

"Vielmehr bedarf es sichtbarer, leiblicher Erfahrungen des Geistes Christi in Formen neuer Gemeinschaft. Die grossen Zeichen der Hoffnung sind die neu erwachten Kommunitäten in der Tradition des Mönchtums, denn sie sagen am radikalsten Nein zum Geist der Mehrhaben-wollens. In der katholischen und orthodoxen Kirche nie erloschen, wurden sie nach dem 2. Weltkrieg auch im Protestantismus zu einer Quelle der Erneuerung" (Duchrow 1987:232).

Gegee die geloofwaardigheidsprobleme waarmee ons vandag in die Ned Geref Kerke te make het, kan dit groot nut hê om nuut te kyk na sekere van hierdie inisiatiewe soos wat uit Bonhoeffer se teologie voortvloei. Daar bestaan geen riglyn of kitsresep oor hoe so 'n inisiatief in ons eie konteks moet lyk nie. Miskien sal ons wat dit betref, eers van ander wat die weg reeds verken, moet gaan leer. Selfs dan sal ons probleme nie oornag verdwyn nie. Tog kan 'n stap in hierdie rigting op 'n beskeie vlak bydra dat die gaping tussen wese en gestalte, tussen dit wat ons bely en wat ons in die praktyk is, nouer raak. Die erns van die kerk om Christus radikaal te volg, kan hierdeur meer sigbaar word. Die deugde wat Bonhoeffer vir 'n nuwe Duitsland gevisualiseer het en wat ons vandag so nodig het

- die deugde van eenvoud, vertrouwe, geduld, nederigheid, eerlikheid en dissipline - kan hierdeur meer konkreet gemaak word. Op dié manier kan dit 'n belangrike teken van hoop en van ons daadwerklike betrokkenheid by ander word. Dit kan, in die woorde van Berger, help dat die kerk, in plaas van 'n magstruktuur, 'n luisterende kerk word (Berger 1961b:152); een wat weerloos en sonder mag is soos sy Heer en daarom oop vir alle mense. Kortweg gestel: dit sou ons kon help om die wonderlike visie wat Bonhoeffer vir sy kerk gehad het, eerstehands te gaan beproef.

"His immediate concern was the structuring of a new Christian church as a paradigmatic human community whose coming together is in response to a call from beyond itself, and whose conviviality is open to others, indeed, to all mankind ... In place of the ideologies which divide the human race and compartmentalize human life he proposed the church as a body of Christ including all of humanity, a community which bursts all spatial and temporal boundaries, a place where people of all tongues would find some common language so that all be understood. The church as the heart of human sympathy would be the starting point to winning free space in the world for art and education, for free friendship, play, the whole of what Kierkegaard called 'esthetic existence', a place where everything serves the community and community serves others" (Day 1975:466-467).

Ek wil afsluit deur in die gees van wat Bonhoeffer vir die kerk gevisualiseer het, die woorde van die Nigeriese skrywer Ben Okri aan te haal. Myns insiens vertolk dit die diep versugting van Bonhoeffer se werk en lewe vir ons almal - die sug om eerlik en geloofwaardig te leef in die gemeenskap met ander:

"You have to leave home as part of your development. At home you can be pompous, stupid, arrogant and not particularly sensitive. When you leave home you are in a state of grace, at the mercy of strangers, and you see the sensitivity of the human condition".

BRONNELYS

1. PRIMêRE BRONNE

Bonhoeffer se eie publikasies, soos dit in die proefskrif gebruik is, word in hierdie afdeling in kronologiese volgorde weergegee. Die afkorting waarna in die teks na 'n betrokke publikasie verwys is, word eerste gepaas. Alhoewel die heruitgawe van al Bonhoeffer se werke nog nie voltooi was by die afhandeling van die studie nie, kon ek wel van die meeste gebruik maak. Ongelukkig was die nuwe Etiekuitgawe by die voltooiing van hierdie studie nie beskikbaar nie. Ek het wel van Prof. W. Huber die drukproewe bekom. My verwysings in die teks is daarna. Waar ander vertalings en uitgawes van die oorspronklike bestaan en ek daarvan gebruik gemaak het, word dit by die betrokke werk aangedui.

Bonhoeffer, D.:

- SC:** **SANCTORUM COMMUNIO:** Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (1927) *Herausgegeben von Joachim von Soosten.* München: Kaiser Verlag, 1986.
- AS:** **AKT UND SEIN:** Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematische Theologie. *Herausgegeben von Hans-Richard Reuter.* Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1990.
- WDK:** **DAS WESEN DER KIRCHE** (1932). Aus Hörernachschriften zusammengestellt und herausgegeben von Otto Dudzus. München: Kaiser Verlag, 1964.
- C:** **CHRISTOLOGIE** (1933), in GS III, 166-242. München: Kaiser Verlag, 1966.
- SF:** **SCHÖPFUNG UND FALL** (1933). *Herausgegeben von Martin Rüter und Ilse Tödt.* München: Kaiser Verlag, 1989.
- N:** **NACHFOLGE** (1937). *Herausgegeben von Martin Kuske und Ilse Tödt.* München: Kaiser Verlag, 1989.
- CD:** **THE COST OF DISCIPLESHIP.** London: SCM Press Ltd., 1966.
- GL:** **GEMEINSAMES LEBEN. DAS GEBETBUCH DER BIBEL** (1939). *Herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller und Albrecht Schönherr.* Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1989. Sien ook **LIFE TOGETHER**, vertaal deur J.W. Doberstein. London: SCM Press Ltd., 1988.

- E:** **ETHIK.** Manuskripte in rekonstruierter Entstehungsfolge (1940-1943). *Herausgegeben von Ernst Feil, Clifford Green, Heinz Eduard Tödt und Ilse Tödt.* München: Kaiser Verlag, 1991.
- E6:** **ETHICS.** Edited by E Bethge. Translated by N Horton Smith. The order followed in this edition is based on the sixth German edition, 1963. New York: Macmillan, 1978.
- WE:** **WIDERSTAND UND ERGEBUNG.** Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (1943-1945). *Herausgegeben von Eberhard Bethge.* München: Kaiser Verlag, 1985. Sien ook **LETTERS AND PAPERS FROM PRISON.** London: SCM Press Ltd., 1979.
- BB:** **BRAUTBRIEFE ZELLE 92.** Dietrich Bonhoeffer Maria von Wedemeyer (1943-1945). *Herausgegeben von Ruth-Alice von Bismarck und Ulrich Kabitz.* München: Verlag C.H. Beck, 1993.
- GS 1:** **GESAMMELTE SCHRIFTEN I - ÖKUMENE** - Briefe, Aufsätze, Dokumente, 1928 bis 1942. *Bethge, E.(Hrsg).* München: Kaiser Verlag, 1965.
- GS II:** **GESAMMELTE SCHRIFTEN II - KIRCHENKAMPF UND FINKENWALDE** - Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe, 1933 bis 1943. *Bethge, E.(Hrsg).* München: Kaiser Verlag, 1965.
- GS III:** **GESAMMELTE SCHRIFTEN III - THEOLOGIE - GEMEINDE** - Vorlesungen, Briefe, Gespräche, 1927 bis 1944. *Bethge, E.(Hrsg).* München: Kaiser Verlag, 1966.
- GS IV:** **GESAMMELTE SCHRIFTEN IV - AUSLEGUNGEN - PREDIGTEN**, 1931 bis 1944. *Bethge, E.(Hrsg).* München: Kaiser Verlag, 1965.
- GS V:** **GESAMMELTE SCHRIFTEN V - SEMINARE - VORLESUNGEN - PREDIGTEN**, 1924 bis 1941, Erster Ergänzungsband. *Bethge, E.(Hrsg).* München: Kaiser Verlag, 1972.
- GS VI:** **GESAMMELTE SCHRIFTEN VI - TAGEBÜCHER - BRIEFE - DOKUMENTE**, 1923 bis 1945, Zweiter Ergänzungsband. *Bethge, E.(Hrsg).* München: Kaiser Verlag, 1974.

ANDER VERSAMELWERKE WAT BONHOEFFER SE OORSPRONKLIKE WERK DIREK IN VERTAALDE VORM OF IN DIE VORM VAN UITTREKSELS WEERGEE

Dudzus O 1984. **DIETRICH BONHOEFFER: PREDIGTEN - AUSLEGUNGEN - MEDITATIONEN 1**, 1925-1945. München: Kaiser Verlag.

Dudzus O 1985. **DIETRICH BONHOEFFER: PREDIGTEN - AUSLEGUNGEN - MEDITATIONEN 2**, 1935 - 1945. München: Kaiser Verlag.

Pfeifer H 1988. **DIETRICH BONHOEFFER: JUGEND UND STUDIUM 1918-1927**. Herausgegeben in Zusammenarbeit mit Clifford Green und Carl-Jürgen Kaltenborn. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Robertson E H 1965. **NO RUSTY SWORDS**: Letters, lectures and notes 1928-1936 from the collected works, Volume 1. London: Collins.

Robertson E H 1966. **THE WAY TO FREEDOM**: Letters, lectures and notes 1935-1939 from the collected works, Volume 2. London: Collins.

2. SEKONDêRE BRONNE

Barth K 1971. **FRAGMENTS GRAVE AND GAY**. Glasgow: Collins.

Baum G 1975. **RELIGION AND ALIENATION: A Theological Reading of Sociology**. New York: Paulist Press.

Baum G 1980. *Peter Berger's Unfinished Symphony*. **Commonweal**. May, pp 263-270.

Becker U 1986. **DIETRICH BONHOEFFER ALS PROVOKATION FÜR HEUTE**. Hannover: Lutherhaus Verlag.

Beckmann K-M 1968. *Die Mandatenlehre und die nicht-religiöse Interpretation Biblischer Begriffe bei Dietrich Bonhoeffer*. **Evangelische Theologie**. Vol. 28, pp 202-219.

Berger P L 1960a. *Christliche Gemeinschaft und moderne Gesellschaft*. **Lutherische Rundschau**. Vol. 10, pp 19-29.

Berger P L 1960b. *Die soziologische Struktur einer Kirchengemeinde*. **Zeitwende**. May, pp 325-335.

Berger P L 1961a. **THE PRECARIOUS VISION: A Sociologist Looks at Social Fictions and Christian Faith**. New York: Doubleday & Company.

- Berger P L 1961b. **THE NOISE OF SOLEMN ASSEMBLIES:** Christian Commitment and the Religious Establishment in America. New York: Doubleday & Company.
- Berger P L 1962. *Sociology and Ecclesiology*. In Marty M E (ed) 1962. **THE PLACE OF BONHOEFFER - PROBLEMS AND POSSIBILITIES IN HIS THOUGHT**. New York: Association Press.
- Berger P L & Luckmann T 1963. *Sociology of Religion and Sociology of Knowledge*. In Robertson (ed) 1969. **Sociology of Religion - Selected Readings**. Middlesex: Penguin Books.
- Berger P L 1966 (1963). **INVITATION TO SOCIOLOGY:** A Humanistic Perspective. New York: Penguin Books.
- Berger P L & Luckmann T 1967 (1966). **THE SOCIAL CONSTRUCTION OF REALITY:** A Treatise in the Sociology of Knowledge. Middlesex: Penguin Books.
- Berger P L 1969. **THE SACRED CANOPY:** Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday & Company.
- Berger P L 1970 (1969). **A RUMOUR OF ANGELS:** Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. New York: Doubleday & Company.
- Berger P L & Berger B 1976a (1972). **SOCIOLOGY: A BIOGRAPHICAL APPROACH**. New York: Penguin Books.
- Berger P L & Neuhaus R J (eds) 1976b. **AGAINST THE WORLD FOR THE WORLD:** The Hartford Appeal and the Future of America Religion. New York: The Seabury Press.
- Berger P L 1977 (1974). **PYRAMIDS OF SACRIFICE:** Political Ethics and Social Change. New York: Penguin Books.
- Berger P L 1979a (1977). **FACING UP TO MODERNITY**. New York: Penguin Books.
- Berger P L 1979b. **THE HERETICAL IMPERATIVE:** Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. New York: Anchor Press.
- Berger P L 1980. *From Secularity to World Religions*. **Christian Century**. Vol.25, pp 41-45.
- Berger P L (ed) 1981a. **THE OTHER SIDE OF GOD:** A Polarity in World Religions. New York: Anchor Press.

- Berger P L & Kellner H 1981b. **SOCIOLOGY REINTERPRETED: An Essay on Method and Vocation.** New York: Penguin Books.
- Berger P L 1988. **A FUTURE SOUTH AFRICA: Visions, Strategies and Realities.** Cape Town: Human & Rousseau & Tafelberg Publishers Ltd.
- Bethge E 1956. **DIE MÜNDIGE WELT II.** München: Kaiser Verlag.
- Bethge E 1959 (1955). **DIE MÜNDIGE WELT I.** München: Kaiser Verlag.
- Bethge E 1960. **DIE MÜNDIGE WELT III.** München: Kaiser Verlag.
- Bethge E 1963. **DIE MÜNDIGE WELT IV.** München: Kaiser Verlag.
- Bethge E 1969a. *Christologie und "religionsloses Christentum" bei Dietrich Bonhoeffer.* In Neumann P H A (Hrsg) 1969. **Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer.** Stuttgart: Calver Verlag, pp 75-99.
- Bethge E 1969b. **OHNMACHT UND MÜNDIGKEIT - BEITRÄGE ZUR ZEITGESCHICHTE UND THEOLOGIE NACH DIETRICH BONHOEFFER.** München: Kaiser Verlag.
- Bethge E 1969c. *Was heisst: Kirche für andere? - Überlegungen zu Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis.* **Pastoraltheologie: Wissenschaft und Praxis.** Vol. 58, 3, pp 94-105.
- Bethge E 1969d. *Wendepunkte im Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers.* In Neumann P H A (Hrsg) 1969. **Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer.** Stuttgart: Calver Verlag, pp 11-35.
- Bethge E 1975a. *Christlicher Glaube ohne Religion - Hat sich Dietrich Bonhoeffer geirrt?* **Evangelische Kommentar.** Vol. 8, pp 395-397.
- Bethge E 1975b. *Verändern statt neu etablieren - Was für eine Kirche hatte D. Bonhoeffer vor Augen?.* **Lutherische Monatshefte.** Vol.14, pp 361-364.
- Bethge E 1978. *Freiheit und Gehorsam bei Bonhoeffer.* In Frey C & Huber W (Hrsg) 1978. **Schöpferische Nachfolge - Festschrift für Heinz Eduard Tödt.** Heidelberg, pp 331-361.
- Bethge E 1979a. **AM GEGEBENEN ORT - AUFSÄTZE UND REDEN.** München: Kaiser Verlag.

- Bethge E 1979b. **BONHOEFFER - AN ILLUSTRATED INTRODUCTION IN DOCUMENTS AND PHOTOGRAPHS**. London: Collins.
- Bethge E 1981. *Dietrich Bonhoeffer and the Jews*. In Godsey J D & Kelly G B (eds) 1981. **Ethical Responsibility: Bonhoeffer's Legacy to the Churches**. Toronto Studies in Theology. Vol. 6. New York: Edwin Mellen Press.
- Bethge E 1982. *Dietrich Bonhoeffers Weg vom "Pazifismus" zur Verschwörung*. In Pfeifer H (Hrsg) 1982. **Frieden: das unumgängliche Wagnis - Die Gegenwartsbedeutung der Friedenethik Dietrich Bonhoeffers (IBF 5)**. München: Kaiser Verlag.
- Bethge E 1985 (1970). **DIETRICH BONHOEFFER: THEOLOGIAN - CHRISTIAN - CONTEMPORARY**. Vertaling uit Duits (1967). Robertson, E H (ed). London: Collins.
- Bethge E 1986. *Das Erbe des Getöteten*. In Gremmels C & Tödt I (Hrsg) 1986. **Die Präsenz des verdrängten Gottes: Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach D Bonhoeffer (IBF 7)**. München: Kaiser Verlag.
- Bethge R 1981. *"Elite" and "Silence" in Bonhoeffer's Person and Thought*. In Godsey J D & Kelly G B (red). **Ethical Responsibility: Bonhoeffers Legacy to the Churches**. Toronto Studies in Theology, Vol. 6. New York: Edwin Mellen Press.
- Bethge R 1987. **BONHOEFFERS FAMILIE UND IHRE BEDEUTUNG FÜR SEINE THEOLOGIE - BEITRÄGE ZUM WIDERSTAND 1933-1945**. Berlin.
- Boff L 1986. **ECCLESIOGENESIS: The Base Communities Reinvent the Church**. London: Collins.
- Bosanquet M 1968. **THE LIFE AND DEATH OF DIETRICH BONHOEFFER**. London: Hodder & Stoughton.
- Bosch D J 1982. *Die Ope Brief in Konteks*. In Bosch D J, König A & Nicol W (reds) 1982. **Perspektief op die Ope Brief**. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Bosch D J 1991. **TRANSFORMING MISSIONS**. Paradigm Shifts in Theology of Mission. New York: Orbis Books.
- Bosch D J, König A & Nicol W (reds) 1982. **PERSPEKTIEF OP DIE OPE BRIEF**. Kaapstad: Human & Rousseau.

- Botha J G 1988. **SKULDBELYDENIS EN PLAASBEKLEDING**. 'n Sistematiese teologiese ondersoek na die rol van die skuldvraag in die denke en praxis van Dietrich Bonhoeffer tussen die jare 1924-1945. Doktorale proefskrif, UWK, Kaapstad.
- Brinkel W 1990. **BRUDER SCHARF 1902 BIS 1990**: Ein Christ - sanft, kraftvoll und unbeirrbar im Glauben. Berlin: Aktion Sühnezeichen.
- Burtness J 1983. *Als ob es Gott nicht gäbe - Bonhoeffer, Barth und das lutherische finitum capax infiniti*. In Gremmels C (Hrsg) 1983. **Bonhoeffer und Luther - Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne (IBF 6)**. München: Kaiser Verlag.
- Buskes J J 1954. *Vragen rondom Bonhoeffer*. Wending. Vol 9, 1954-1955, pp 421-435.
- Clements, K W 1986 (1984). **A PATRIOTISM FOR TODAY**: Love of country in dialogue with the witness of Dietrich Bonhoeffer. London: Collins.
- Day T 1975. **CONVIVIALITY AND COMMON SENSE: THE MEANING OF CHRISTIAN COMMUNITY FOR DIETRICH BONHOEFFER**. A Dissertation submitted in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree of Doctor of Philosophy in Union Theological Seminary, New York.
- De Gruchy J W 1972. **THE DYNAMIC STRUCTURE OF THE CHURCH**. An Exposition and Comparative Analysis of the Ecclesiologies of Karl Barth and Dietrich Bonhoeffer, and an Interpretation based on this Exposition and Analysis of the basic Principles which should determine the Structure of the Church in our situation today. Doktorale proefskrif, Unisa, Pretoria.
- De Gruchy J W 1986 (1979). **THE CHURCH STRUGGLE IN SOUTH AFRICA**. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dembowski, H 1976. **KARL BARTH, RUDOLPH BULTMANN, DIETRICH BONHOEFFER**: Eine Einführung in ihr Lebenswerk und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Theologie. Neukirchener Verlag.
- Dietrich W 1986. *Widerstand und Ergebung heute neu gelesen*. In Becker U (Hrsg) 1986. **Dietrich Bonhoeffer als Provokation für heute**.
- Duchrow U 1978. *Kann Bonhoeffers gelebte Lehre von der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland rezipiert werden?* In **Schöpferische Nachfolge - Festschrift für Heinz Eduard Tödt**. Heidelberg.

- Duchrow U 1986. **WELTWIRTSCHAFT HEUTE: Ein Feld für Bekenkende Kirche?** München: Kaiser Verlag.
- Dulles A 1978. **MODELS OF THE CHURCH.** New York: Doubleday & Company.
- Dumas A 1971. **DIETRICH BONHOEFFER: THEOLOGIAN OF REALITY.** London: SCM Press
- Ebeling G D 1960. **WORT UND GLAUBE: Die nicht-religiöse Interpretation Biblischer Begriffe.** Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck).
- Ehrlich R J 1969. *Some observations on the 'New Theology' and on Dietrich Bonhoeffer and his Ecclesiology.* *Scottish Journal of Theology.* Vol 22, pp 30-59.
- Eisenhuth H E 1933. *Akt und Sein (resensie).* Bauer W (Hrsg) *Theologische Literaturzeitung.* Leipzig: J C Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Feil E 1968a. *Religionloses Christentum und nichtreligiöse Interpretation bei D Bonhoeffer.* *Theologische Zeitschrift.* Vol 24, pp 40-48.
- Feil E 1968b. *Standpunkte der Bonhoeffer-Interpretation - Versuch einer kritischen Zusammenfassung.* *Theologische Revue.* Vol 64, pp 2-14.
- Feil E 1971. **DIE THEOLOGIE DIETRICH BONHOEFFERS: Hermeneutik - Christologie - Weltverständnis.** München: Kaiser Verlag.
- Feil E 1979. **VERSPIELTES ERBE?: Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus (IBF 2).** München: Kaiser Verlag.
- Feil E 1987. *Ende oder Wiederkehr der Religion? - Zu Bonhoeffers umstrittener Prognose eines "religionlosen Christentums".* In Gremmels C & Tödt I (Hrsg) 1987. **Die Präsenz des verdrängten Gottes: Glaube, Religionlosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer.** München: Kaiser Verlag.
- Feil E und Tödt I (Hrsg) 1980. **KONSEQUENZEN: Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute (IBF 3).** München: Kaiser Verlag.
- Finca B (ed) 1989. **CONFESSING GUILT IN SOUTH AFRICA: The Responsibility of Churches and Individual Christians.** Johannesburg: SACC.
- Forell G W 1962. *Realized Faith, the Ethics of Dietrich Bonhoeffer.* In Marty M M (ed) 1962. **The Place of Bonhoeffer: Problems and possibilities in his thought.** New York: Association Press.

- Frei W 1957. *Akt und Sein (resensie)*. Theologische Zeitschrift. Vol 13, 1957.
- Galdamez P 1983. **FAITH OF A PEOPLE**: The life of a Basic Christian Community in El Salvador. Melbourne: Dove Communications.
- Godsey J D & Kelly G B (eds) 1981. **ETHICAL RESPONSIBILITY; BONHOEFFER'S LEGACY TO THE CHURCHES**. Toronto Studies in Theology, Vol. 6. New York: Edwin Mellen Press.
- Godsey J D 1960. **THE THEOLOGY OF DIETRICH BONHOEFFER**. London: SCM Press.
- Gollwitzer H 1985. **WAS IST RELIGION?**: Fragen zwischen Theologie, Soziologie und Pädagogik. München: Piper.
- Green C J 1972. **THE SOCIALITY OF CHRIST AND HUMANITY**: Dietrich Bonhoeffer's early Theology, 1927-1933. Missoula: Mont Scholar's Press.
- Green C J 1983. *Soteriologie und Sozialethik bei Bonhoeffer und Luther*. In Gremmels C (Hrsg) 1983. **Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne (IBF 6)**. München: Kaiser Verlag.
- Green C J 1987. *Dietrich Bonhoeffers These vom nichtreligiösen Christentum als öffentliche Theologie*. In Gremmels C & Tödt I (Hrsg) 1987. **Die Präsenz des verdrängten Gottes - Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach D Bonhoeffer (IBF 7)**. München: Kaiser Verlag.
- Gremmels C & Tödt I 1987. **DIE PRÄSENZ DES VERDRÄNGTEN GOTTES**: Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach D Bonhoeffer (IBF 7). München: Kaiser Verlag.
- Gremmels C 1983. **BONHOEFFER UND LUTHER**: Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne. München: Kaiser Verlag.
- Harvey A 1979. *Religious Faith and the Sociology of Knowledge: The Unburdening of Peter Berger*. Religious Studies Review. Vol 5, pp 1-9.
- Hohmann M 1985. *Impulse D Bonhoeffers für das Wirklichkeitsverständnis des Christen*. In Schönherr A & Krötke W (Hrsg) 1985. **Bonhoeffer-Studien: Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers**. München: Kaiser Verlag.

- Hohmann M 1987. *Religion als transzendierendes Suchen*. In Gremmels C & Tödt I (Hrsg) 1987. **Die Präsenz des verdrängten Gottes: Glaube, Religionlosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer**. München: Kaiser Verlag.
- Honecker M 1963. *Kirche als Gestalt und Ereignis - Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem*. In Wolf E (Hrsg) 1963. **Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus**. Zehnte Reihe, Band XXV. München: Kaiser Verlag.
- Houtepen A 1983. **PEOPLE OF GOD: A Plea for the Church**. London: SCM Press.
- Huber W 1973. *Kirche und Öffentlichkeit*. In Picht G (Hrsg) 1973. **Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft**. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Huber W und Tödt I 1982. **ETHIK IM ERNSTFALL: Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität (IBF 4)**. München: Kaiser Verlag.
- Huber W 1985. **FOLGEN CHRISTLICHER FREIHEIT: Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmen theologischen Erklärung**. Neukirchener Verlag.
- Huber W 1987. **PROTESTANTISMUS UND PROTEST**. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Huber W 1990. *The Role of the Church in Situations of Transition*. A Paper delivered as a lecture at the Universities of Windhoek, Pretoria (UNISA), Cape Town, Stellenbosch and Western Cape during a visit in August 1990.
- Hunter J D & Ainlay S C (eds) 1986. **PETER L BERGER AND THE VISION OF INTERPRETIVE SOCIOLOGY**. London: Routledge & Kegan Paul.
- Johannsen F 1986. *Verantwortliches Handeln in konkreter Zeit - Zu Bonhoeffers Ethik-Entwurf*. In Becker U (Hrsg) 1986. **Dietrich Bonhoeffer als Provokation heute**. Lutherhaus Verlag.
- Jonker W D 1986. *Afsonderlike Kerke vir afsonderlike Bevolkingsgroepe*. **Scriptura** 17 (1986), pp 1-13.
- Karnietzki M 1957. *Zu Bonhoeffers Interpretation biblischer Begriffe*. **Die Zeichen der Zeit: Evangelische Monatschrift für Mitarbeiter in der Kirche**. Jahrgang 11, 1957, pp 8-15.

- Karnetzski M 1958. *Von der religionlosen zur sozialen Interpretation der Bibel. Die Zeichen der Zeit: Evangelische Monatschrift für Mitarbeiter in der Kirche.* Jahrgang 12, 1958, pp 164-169.
- Kelly G B 1981. *Freedom and Discipline: rythms of a christocentric spirituality.* In Godsey J D & Kelly G B (eds) 1981. *Ethical Responsibility to the Churches.* Toronto Studies in Theology, Vol. 6. New York: Edwin Melllen Press.
- Kinghorn J (red) 1986. **DIE NG KERK EN APARTHEID.** Johannesburg: Macmillan Suid-Afrika (Uitgewers) (Edms.) Bpk.
- Klappert B 1982. *Weg und Ende Dietrich Bonhoeffers in der Israelfrage - Bonhoeffer und die theologischen Grundentscheidungen des Rheinischen Synodalbeschlusses 1980.* In Huber W und Tödt I (red) 1982. *Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität (IBF 4).* München: Kaiser Verlag.
- Klassen A J 1981. **A BONHOEFFER LEGACY: Essays in Understanding.** Eerdmans Publishing Co.
- Koegelenberg R A 1990. **VOLK ALS RAUM DER KIRCHE:** Kritische Überlegungen zum Selbstverständnis der "Nederduitse Gereformeerde Kerk" (NGK) Südafrikas am Leitfaden Dietrich Bonhoeffers. Inauguraldissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Evangelisch-Theologischen-Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg. Heidelberg.
- Krause G 1964. *Dietrich Bonhoeffer und Rudolf Bultmann.* In Dinkler E (Hrsg) 1964. *Zeit und Geschichte: Dankesgabe am Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag - Im Auftrage der Alten Marburger und in Zusammenarbeit mit Thyen H.* Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Kreiner A 1986. **RELIGIONSSOZIOLOGIE ZWISCHEN THEORIE, APOLOGIE UND KRITIK DER RELIGION:** Peter L Bergers Theorieansatz in Theologischer Perspektive. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Krusche G 1979. *Unterwegs zu einer einfachen Kirche. Weg und Wahrheit.* Vol 33, pp 9-20.
- Kuhns W 1969. **IN PURSUIT OF DIETRICH BONHOEFFER.** Garden City: Doubleday, Image Books.

- Lange E 1967. *Kirche für andere: Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart*. Evangelische Theologie. Vol. 27, pp 513-546.
- Lapide P E 1979. *Bonhoeffer und das Judentum*. In Feil E (Hrsg) 1979. **Verspieltes Erbe?: Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus**. München: Kaiser Verlag.
- Lehmann P L 1969. *Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer*. In Neumann P H A (Hrsg) 1969. **Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer**. Stuttgart: Calver Verlag.
- Lehmann P L 1974. *The Concreteness of Theology - Reflections on the Conversation between Barth and Bonhoeffer*. In Rumscheidt H M (ed) 1974. **Footnotes to a Theology**. Canada: Corporation for Publication of Academic Studies in Religion.
- Ligus J 1985. *Das Verständnis der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer*. In Schönherr A & Krötke W (Hrsg) 1985. **Bonhoeffer-Studien: Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers**. München: Kaiser Verlag.
- Littell F H 1962. *Bonhoeffer's History, Church and World*. In Marty M E (ed) 1962. **The Place of Bonhoeffer: Problems and Possibilities in his Thought**. New York: Association Press.
- Lovin R W 1987. *Biographical Context*. In Peck W J (ed) 1987. **New Studies in Bonhoeffer's Ethics**. Vol 30, Bonhoeffer Series 3. New York: Edwin Mellen Press
- Lovin R W 1981. *The Christian and the Authority of the State: Bonhoeffer's Reluctant Revisions*. in Godsey J D & Kelly G B (eds) 1981. **Ethical Responsibility: Bonhoeffer's Legacy to the Churches**. Toronto Studies in Theology, Vol 6. New York: Edwin Mellen Press.
- Lovin R W 1984. **CHRISTIAN FAITH AND PUBLIC CHOICES: THE SOCIAL ETHICS OF BARTH, BRUNNER, AND BONHOEFFER**. Philadelphia: Fortress Press.
- Marsch W-D. **INSTITUTION IM ÜBERGANG: Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform**. Göttingen: Vandenhoeck u. Rupprecht.
- Mayer R 1969. **CHRISTUSWIRKLICHKEIT: Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers**. Stuttgart: Calver Verlag.

- Mayer R 1971. *Theologie und Glaube: Recht und Grenze des theologischen Systems nach Dietrich Bonhoeffer*. *Evangelische Theologie*. Vol 31, pp 51-58.
- Mayer R 1975. *Bonhoeffer und die Religion*. *Evangelische Kommentar*. Vol 8, p 629.
- Metz J B 1981. **THE EMERGENT CHURCH**: The Future of Christianity in a Postbourgeois World. London: SCM Press.
- Meuss G 1960. *Arkandisziplin und Weltlichkeit*. In Bethge E (hrsg) 1960. **Die Mündige Welt III**. München: Kaiser Verlag.
- Mokrosch R 1983. *Das Gewissensverständnis Dietrich Bonhoeffers. Reformatorische Herkunft und politische Funktion*. In Gremmels C (Hrsg) 1983. *Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne (IBF 6)*. München: Kaiser Verlag.
- Moltmann J 1960. *Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer*. In Bethge E (Hrsg) 1960. **Die Mündige Welt III**. München: Kaiser Verlag.
- Müller G L 1980. **FÜR ANDERE DA**: Christus - Kirche - Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt. Drückerei Paderborn: Verlag Bonifacius.
- Müller H 1961. **VON DER KIRCHE ZUR WELT**: Einer Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die Societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung. Hamburg-Bergstadt: Herbert Reich Evangelische Verlag.
- Müller H 1963. *Zur Problematik der Rezeption und Interpretation Dietrich Bonhoeffers*. In Bethge E (Hrsg) 1963. **Die Mündige Welt IV**. München: Kaiser Verlag.
- Müller H M 1989. *Bonhoeffer-Interpretation*. *Theologische Rundschau*. Vol 54, pp 307-314.
- Ott H 1966. **WIRKLICHKEIT UND GLAUBE I**: Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers. Zürich: Vandenhoeck u Ruprecht; sien ook **Reality and Faith: The theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer**. Philadelphia: Fortress, 1972.
- Pabst W 1970. **KIRCHE FÜR ANDERE**: Vorträge und Ansprachen im Bonhoeffer-Gedenkjahr. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

- Peck W J 1987. **NEW STUDIES IN BONHOEFFER'S ETHICS**. Toronto Studies in Theology, Vol. 6. New York: Edwin Mellen Press.
- Peters T R 1979. *Jenseits von Radikalismus und Kompromiss: Die politische Verantwortung der Christen nach Dietrich Bonhoeffer*. In Feil E (Hrsg) 1979. **Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffers und der deutsche Nachkriegsprotestantismus**. München: Kaiser Verlag.
- Peters T R 1987. *Der andere ist unendlich wichtig. Impulse aus Bonhoeffers Ekklesiologie für die Gegenwart*. In Gremmels C & Tödt I (Hrsg) 1987. **Die Präsenz des verdrängten Gottes: Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach D Bonhoeffer (IBF 7)**. München: Kaiser Verlag.
- Pfeifer H 1963. **DAS KIRCHENVERSTÄNDNIS DIETRICH BONHOEFFERS**: Ein Beitrag zur theologischen Prinzipienlehre. Inaugural-Dissertation. Heidelberg.
- Pfeifer H 1972. *Die Gestalten der Rechtfertigung. Zur Frage nach der Struktur der Theologie Dietrich Bonhoeffer*. KuD, 181, pp 177-201.
- Pfeifer H 1976. **GENF 1976**: Ein Bonhoeffer-Symposien. München: Kaiser Verlag.
- Pfeifer H (in Zusammenarbeit mit Green C und Kaltenborn K-J) 1988. **DIETRICH BONHOEFFER: Jugend und Studium**. Dietrich Bonhoeffer Werke 9. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Phillips J A 1967. **THE FORM OF CHRIST IN THE WORLD**. London: Collins 1967.
- Poole R 1981. *Bonhoeffer and the Arcan Discipline*. In Godsey J D & Kelly G B (eds) 1981. **Ethical responsibility: Bonhoeffer's Legacy to the Churches**. Toronto Studies in Theology Vol 6. New York: Edwin Mellen Press.
- Prenter R 1959. *Dietrich Bonhoeffers und Karl Barths Offenbarungspositivismus*. In Bethge E (Hrsg) 1959. **Die Mündige Welt III**. München: Kaiser Verlag.
- Prenter R 1963. *Bonhoeffer und der junge Luther*. In Bethge E (Hrsg) 1963. **Die Mündige Welt IV**. München: Kaiser Verlag.
- Raiser K 1989. **ÖKUMENE IM ÜBERGANG**: Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung. München: Kaiser Verlag.
- Rasmussen L L 1972. **DIETRICH BONHOEFFER: REALITY AND RESISTANCE**. Nashville Tennessee: Abingdon Press.

- Rasmussen L L 1983. *Ethik des Kreuzes am gegebenen Ort*. In Gremmels C (Hrsg) 1983. *Bonhoeffer und Luther: Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne*. München: Kaiser Verlag.
- Roark D M 1972. **DIETRICH BONHOEFFER**. Waco Texas: Word Books Publisher.
- Robertson E H 1989. **DIETRICH BONHOEFFER: Leben und Verkündigung**. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
- Roy P 1981. **BUILDING CHRISTIAN COMMUNITIES FOR JUSTICE**. New York: Partist Press.
- Sauter G 1965. *Zur Herkunft und Absicht der Formel "Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe" bei Dietrich Bonhoeffer*. *Evangelische Theologie*. Vol 251, pp 283-297.
- Scharffenorth E-A 1978. *Bonhoeffers Pazifismus*. In *Schöpferische Nachfolge - Festschrift für Heinz Eduard Tödt*. Heidelberg.
- Schmidt H 1963. *Das Kreuz der Wirklichkeit - Einige Frage zur Bonhoeffer-Interpretation*. In Bethge E (Hrsg) 1963. *Die Mündige Welt IV*. München: Kaiser Verlag.
- Schönherr A & Krötke W 1985. **BONHOEFFER-STUDIEN: BEITRÄGE ZUR THEOLOGIE UND WIRKUNGSGESCHICHTE DIETRICH BONHOEFFERS**. München: Kaiser Verlag.
- Schönherr A 1973. *Im Sozialismus glauben lernen - Impulse aus der Theologie Bonhoeffers für Christen in der DDR*. *Evangelische Kommentare*. Vol 6, pp 392-396.
- Schönherr A 1988. **ABENDTEUER DER NACHFOLGE: REDEN UND AUFSÄTZE 1978-1988**. Berlin: Wichern-Verlag
- Schwarz J 1968. **CHRISTOLOGIE ALS MODELL DER GESELLSCHAFT: Eine Untersuchung zu den ersten Schriften Dietrich Bonhoeffers**. Dissertation zu Erlangung der Doktorwürde der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Segundo J L 1970. **THEOLOGY AND THE CHURCH: A Response to Cardinal Ratzinger and a Warning to the Whole Church**. London: Geoffrey Chapman.

- Smit D J 1984. *Respons op Kinghorn J: "Wit Teologie"*. Scriptura 12 (1984), pp 68-73.
- Smit D J 1985. *Die Droom van Bybelse Geregtigheid*. Scriptura 15 (1985), pp 51-70.
- Smit D J 1992. *Umdenken im Umbruch? Aktuelle Herausforderungen für die Kirchen in Südafrika*. Ongepubliseerde voordrag gelewer in Marburg 1992.
- Smit N J L 1984. **DIE BEGRIP 'VERANTWOORDELIKHEID' IN 'N ETIEK VAN WEERSTAND**. Lisensiaatskripsie, Stellenbosch, 1984.
- Smith R G 1956. *Diesseitige Transzendenz*. In Bethge E (Hrsg) 1956. *Die Mündige Welt II*. München: Kaiser Verlag.
- Smolik J 1976. *Kirche ohne Privilegien*. In Pfeifer H (Hrsg) 1976. *Genf 1976: Ein Bonhoeffer-Symposion*. München: Kaiser Verlag.
- Strohm C 1989. **THEOLOGISCHE ETHIK IM KAMPF GEGEN DEN NATIONALSOZIALISMUS**: Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand. München: Kaiser Verlag.
- Thielicke H 1956. *Das Ende der Religion - Überlegungen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers*. Theologische Literaturzeitung 1956, Nr. 5/6, pp 308-326.
- Thompson K 1981. **Zum Verständnis von Bonhoeffers 'Sanctorum Communio': Eine Neue Perspektive**. Heidelberg.
- Tödt H E 1976. *Glauben in einer religionlosen Welt*. In Pfeifer H (Hrsg) 1976. *Genf 1976: Ein Bonhoeffer-Symposion*. München: Kaiser Verlag.
- Tödt H E 1981. *Conscientious resistance: Ethical Responsibility of the Individual, the Group and the Church*. In Godsey J D & Kelly G B (eds) 1981. **Ethical Responsibility: Bonhoeffers Legacy to the Churches**. Toronto Studies in Theology, Vol 6. New York: Edwin Mellen Press.
- Tödt H E 1982. *Dietrich Bonhoeffers ökumenische Friedensethik*. In Pfeifer H (Hrsg) 1982. **Frieden - das unumgängliche Wagnis (IBF 5)**. München: Kaiser Verlag.

- Tödt H E 1986. *Zur Neuausgabe der Werke Dietrich Bonhoeffers*. In **Sanctorum Communio: eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (1927)**. Herausgegeben von Joachim von Soosten. München: Kaiser Verlag.
- Tödt H E 1987. *Der Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis in Opposition und im Widerstand gegen das Gewaltregime Hitlers (Zwischenbilanz eines Forschungsprojekts)*. In Gremmels C und Tödt I (Hrsg) 1987. **Die Präsenz des verdrängten Gottes: Glaube, Religionlosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer**. München: Kaiser Verlag.
- Von Hase H Chr 1959. *Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*. In Bethge E (Hrsg) 1959. **Die Mündige Welt I**. München: Kaiser Verlag.
- Von Weizsäcker C F 1976. *Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers*. In Pfeifer H (Hrsg) 1976. **Genf 1976: Ein Bonhoeffer-Symposium**. München: Kaiser Verlag.
- Warneck W (ed) 1986. **"...SO I SEND YOU...": A Documentation of the First European Peace Church Assembly, Braunsfels, Federal Republic of Germany June 18-22, 1986**. Wetzlar: Church and Peace.
- Weinrich M 1980. **DER WIRKLICHKEIT BEGEGNEN: Studien zu Buber, Grisebach, Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch**. Neukirchener Verlag.
- Wendel E G 1985. **STUDIEN ZUR HOMILETIK DIETRICH BONHOEFFERS: Predigt - Hermeneutik - Sprache**. Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck).
- West C C 1987. *Ground under our feet: a Reflection on the Wordliness of Dietrich Bonhoeffer's Life and Thought*. In Peck W J (ed) 1987. **New Studies in Bonhoeffer's Ethics**. Toronto Studies in Theology, Vol 30. Bonhoeffer Series Number 3. New York: Edwin Mellen Press.
- Whitehead E E & Whitehead J D 1982. **COMMUNITY OF FAITH: Models and Strategies for Developing Christian Communities**. Minneapolis: Seabury Press.
- Wilcken J 1981. *The Ecclesiology of Ethics and the Prison Writings*. In Klassen A J (ed) 1981. **A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding**. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wind R 1990. **DEM RAD IN DIE SPEICHEN FALLEN: Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer**. Weinheim: Beltz und Gelberg.

- Wolf E 1963. *Das Letzte und das Vorletzte: Zum theologischen Denken von Dietrich Bonhoeffer*. In Bethge E (Hrsg) 1963. *Die Mündige Welt IV*. München: Kaiser Verlag.
- Zahrnt H 1969. **THE QUESTION OF GOD: Protestant Theology in the Twentieth Century**. London: Collins
- Zimmermann W-D & Smith K G 1966. **I KNEW DIETRICH BONHOEFFER**. London: Collins.